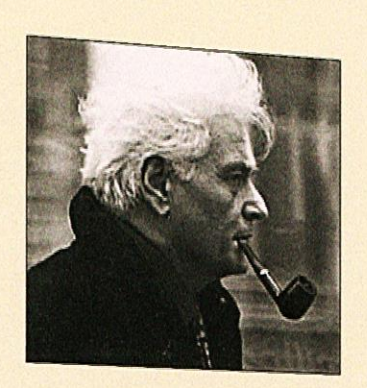


جاك دريدا

في الروح
هايدغر والسؤال

نقله إلى العربية:

د. عماد نبيل



في الروح
هايدغر والسؤال



جاك دريدا

في الروح
هايدغر والسؤال

ترجمة: د.عماد نبيل

دار الفارابي

الكتاب: في الروح، هايدغر والسؤال

المؤلف: جاك دريدا

المترجم: عماد نبيل

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي بيروت - لبنان

ت: 301461(01) - فاكس: 307775(01)

ص.ب: 11/3181 - الرمز البريدي: 2130 1107

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: كانون الثاني 2013

ISBN:978-9953-71-888-0

إهداء

إلى الأستاذ الفاضل الدكتور حسام الألوسي
مع خالص المودة والتقدير.

عماد نبيل



المقدمة

جاك دريدا (1930-2004)، فيلسوف فرنسي جاء إلى الشهرة في أواخر عام (1960). تأثيره في الفلسفة ينصب بشكل كبير على التراث الكونتنتالي في فرنسا وألمانيا من جهة، في حين يمتد تأثيره في الدول الناطقة بالإنكليزية بشكل رئيسي على موضوع نقدية الأدب من جهة أخرى.

ولد دريدا وترعرع في كنف عائلة يهودية في الجزائر، غادر إلى باريس من أجل أن يكمل تعليمه الثانوي قبل أن يلتحق بـ (École Normale Supérieure) لدراسة الفلسفة. لعبت فلسفة الفيلسوف هوسرل، مؤسس اتجاه «الفينومنولوجيا»، دوراً حيوياً وأساسياً ومؤثراً في دراسته للفلسفة، وكانت أيضاً ذات تأثير كبير في صياغة كتاباته الفلسفية المبكرة. بالإضافة إلى الفيلسوف هوسرل[1]، كان هناك

(1) ادموند هوسرل غوستاف ألبريشت (1859-1938) فيلسوف وعالم رياضيات ومؤسس للاتجاه الظاهراتي في القرن العشرين. قطع علاقته لاحقاً تماماً مع التوجه الوضعي في العلم والفلسفة الذي تبناه مبكراً، وعمل على تطوير أسس النزعة النقدية في المنطق في حقلي التاريخ وعلم النفس. وعلى الرغم من أنه على خلاف مع الاتجاه التجريبي للفيلسوف لوك فإنه كان يعتقد جازماً، متفقاً مع الأخير، أن التجربة هي وحدها مصدر المعرفة، وانطلاقاً من تلك النقطة عمل جاهداً على تطوير مذهب الظاهراتية والذي يمكن من خلاله أن تتم =

العديد من الفلاسفة الذين كان تأثيرهم واضحاً على دريدا أيضاً، أمثال نيتشه[1]، ....

= معرفة ماهية الموضوع مباشرة دون أي واسطة. يعتقد هوسرل أنّ الحقيقة بحد ذاتها ترتبط بعلاقة أنطولوجية لا تنفصل مع الوجود بذاته. أما المعنى فهو عبارة عن مقولات تمتلك مضامين أنطولوجية وصورية متلازمة لاتنفصم عراها. ويعرف المنطق بأنه النظرية الصورية للحكم التي تتناول الصيغ الصورية القبلية للعلاقات. من جهة أخرى، يعتبر الرياضيات بمثابة أنطولوجيا صورية بحتة، فهي تدرس - على حد تعبيره - كل الصور الممكنة للوجود (الموضوعات). وعليه يمكن أن نستنتج أن الصور المنطقية المختلفة بالنسبة لكل من المنطق والرياضيات ماهي إلا مقولات صورية مختلفة للدراسة الحقيقية الجادة وليس الموضوعات الحسية بذواتها. إن المشكلة الكبيرة التي تعاني منها المقاربات السيكولوجية لدراسة المنطق والرياضيات، في رأي هوسرل، تكمن في أنها فشلت أن تأخذ بعين الاعتبار أو في الحسبان أنها بالحقيقة محاولة تدور حول المقولات الصورية وليس ببساطة حول تجريدات الصور الحسية فحسب. إن السبب الرئيسي الذي يدعونا إلى عدم التعامل مع الأشياء الحسية في الرياضيات هو القابلية الأخرى للفهم والتي تسمى «بالتجريد المقولاتي». فبمقتضى هذه القابلية يمكن لنا أن نتخلص من التركيبات الحسية للحكم وبالتالي يمكن لنا أن نركّز فقط على المقولات الصورية بذواتها.(م)

(1) فريدريش فيلهلم نيتشه (1844-1900) فيلسوف ألماني، وشاعر ومؤلف موسيقي وفيلولوجي، عالم في اللغات الكلاسيكية. بدأ نيتشه مسيرته الفكرية كفيلولوجي قبل أن يتحول إلى دراسة الفلسفة. في عام 1869، وفي سن لايتجاوز 24، تم تعيينه لرئاسة قسم فقه اللغات الكلاسيكية في جامعة بازل (أصغرأستاذ قد شغل هذا المنصب)، لكنه استقال في صيف عام 1879 بسبب المشاكل الصحية التي كان يعانيها معظم حياته. وفي عام 1889 بدأ نيتشه يعاني من اختلال عقلي، ونتيجة لذلك عاش سنوات حياته الباقية في رعاية والدته حتى وفاتها في عام 1897، ثم تحت رعاية شقيقته حتى وفاته في عام 1900. ألّف العديد من النصوص الفلسفية النقدية في موضوعات الدين، والأخلاق، والفلسفة والثقافة المعاصرة والعلوم، مستخدماً طريقة عرض رائعة للمضامين =

وهايدغر[1]، ....

= عن طريق «الشذرات» و«المجاز» و«السخرية اللاذعة». لقد كان تأثير نيتشه في حقول الفلسفة وخارجها، ولا سيما في الفلسفة العدمية، والفلسفة الوجودية وفلسفة ما بعد الحداثة كبيراً. فنزعة أسلوبه الحاد ومنهج تساؤله الراديكالي حول القيمة الأخلاقية وموضوعية الحقيقة أنتجت فيما بعد الكثير من التعليقات والاتجاهات الفلسفية التي شكلت العمود الفقري لمعظم نزعات واتجاهات الفلسفة الكونتنتالية لاحقاً. أفكاره الرئيسية تشتمل على: «موت الله»، و«المنظورية»، و«السوبرمان»، و«العود الأبدي»، و«إرادة القوة». إن السمة الرئيسية في فلسفته تقوم على فكرة «تأكيد الحياة»، والتي تنطوي بدورها على استجواب صادق ونقد لاذع لجميع المذاهب الفلسفية التي تستنزف كل طاقات الانسان بغض النظر عن الفائدة الاجتماعية المزيفة التي تؤديها أفكار تلك الفلسفات. (م)

(1) مارتن هايدغر (1889-1976): فيلسوف ألماني معروف من خلال اكتشافه الوجودية والظاهراتية لسؤال الوجود أو سؤال الكينونة. يعتقد هايدغر أن الفلسفة انشغلت تماماً بما هو موجود ونسيت بالتالي تماماً «سؤال الوجود». فنحن على الرغم من أننا نجد أنفسنا «دائماً بالفعل» مقذوفاً بنا في هذا العالم الموجود بالفعل، لكننا، يصر هايدغر، نسينا تماماً السؤال الأساسي: سؤال الوجود بحد ذاته. إن هذا السؤال - على حد تعبير هايدغر - يحدد طبيعتنا المركزية. ويضيف نحن الكائنات الفاعلة عملياً الذين نبدي الاهتمام والقلق حول مشاريعنا في هذا العالم، نسمح بالتالي في البوح والكشف عن هذا السؤال في حد ذاته في تفكيرنا من حين إلى آخر. ويقول أيضاً: إن المعالجة البارعة والتلاعب الذي نمارسه على الواقع غالباً ما تكون له نتائج ضارّة، ويخفي وجودنا الحقيقي كمشاركة محدودة في الأساس، وإننا لسنا سادة هذا العالم الذي نكتشفه. لقد كتب هايدغر حول هذه القضايا المهمة أعلاه في كتابه الأكثر شهرة «الوجود والزمان» (1927)، الذي يعتبر واحداً من الأعمال الفلسفية الأكثر أهمية في القرن العشرين. أما تأثيره في عالم الفكر فقد كان عميقاً فهو يمتد من الفلسفة إلى المنهج التفكيكي ونظرية الأدب، وعلم اللاهوت، والهندسة المعمارية، والذكاء الاصطناعي. كان فعلاً فيلسوفاً مثيراً =

....

= للجدل بسبب عضويته في الحزب النازي والبيانات التي كتبها دعماً لأدولف هتلر، ولم يسبق له أن اعتذر أو أعرب عن أسفه لهذا الفعل إطلاقا.

يعتقد هايدغر إن الفلسفة الغربية منذ أفلاطون قد أساءت فهم ماذا يعني «أن تكون أو أن توجد»، فتناولها أو مقاربتها لهذا الموضوع تميل إلى أن تفهم هذا الموضوع في حدود الوجود الضيقة بدلاً من التساؤل عن هذا الوجود في حد ذاته. بعبارة أخرى، يعتقد هايدغر أن جميع التحقيقات الفلسفية ركّزت تاريخياً على الموجودات الخاصة وخصائصها، أو أنها عالجت الوجود ككينونة أو كجوهر يحمل خصائص معينة. فالتحقيق الأصيل عن سؤال الوجود، بالنسبة لهايدغر، ينبغي أن يقوم على كشف الأساس الذي تقوم الأشياء والموجودات عليه والتي تصبح بموجبه مفهومة بالفعل لنا، أو عن ذلك الذي يؤسس لوجود كل الموجودات ويسمح لها بأن تُظهر وتكشف عن نفسها. ولكن بما أن الفلاسفة قد تغاضوا عن فهم هذا الأمر وطبقوا أطروحاتهم الخاطئة على هذا العالم، فقد أساءوا بالتالي فهم سؤال الوجود وطبيعة الوجود الإنساني سوية. ولتجنب هذه المفاهيم الخاطئة الراسخة في الفكر الغربي، يعتقد هايدغر أن الفكر الفلسفي ينبغي أن يقدم مقاربة جديدة أو طريقة جديدة للتفكير من خلال عملية إعادة متابعة ومراجعة خطوات تاريخ الفلسفة ككل بدقة. يقول هايدغر بهذا الصدد: إن سوء الفهم هذا الذي توج في إشكالية نسيان «سؤال الوجود»، قد بدأ فعلاً منذ أفلاطون، وقد ترك آثاره في كل مرحلة من مراحل الفكر الغربي لاحقاً. فكل مانفهمه، من الطريقة التي نتكلم فيها عن أفكارنا من «الحس السليم»، هو عرضة للخطأ، عرضة إلى الأخطاء الأساسية حول فهم طبيعة الوجود. هذه الأخطاء تم ترشيحها وتصفيتها من خلال المفاهيم التي، من خلالها، تمت بلورة مفهوم الوجود في تاريخ الفلسفة، على سبيل المثال، مفاهيم المنطق، والواقع، والله، والوعي والحضور. وقد اعتبر هايدغر لاحقاً أن الفهم المقدم من خلال تلك الموضوعات قد أثّر تأثيراً عميقاً في طريقة ربط الموجودات الإنسانية في التكنولوجيا الحديثة. أما سمة الصعوبة في كتابة هايدغر فترجع بالحقيقة إلى طريقة تفكيره التي كانت أصيلة حقاً وإلى المواضيع الغامضة المبتكرة التي كان يطرحها. وقد قبل هايدغر تلك =

وليفيناس[1]، وعالم النفس فرويد. لقد حاول الفيلسوف دريدا في

= التهمة، لكنه يقول مدافعاً: «أن نجعل من الفلسفة أمراً واضحاً هو حقاً انتحار للفلسفة»، ويقول: إن الوضوح هو الأمر الذي يحاول دائماً دراسته نقدياً.

وقد أثّرت أعمال هايدغر بقوة في حقول الفلسفة، وعلم الجمال في الأدب، والعلوم الإنسانية. علاوة على ذلك، لعبت فلسفته دوراً حاسماً في تطوير الفلسفات اللاحقة: الفلسفة الوجودية، وفلسفة التأويل، والفلسفة التفكيكية، وفلسفة ما بعد الحداثة، والفلسفة الكونتنتالية في العموم. وقد تركت آثارها على كوكبة من الفلاسفة المعروفين من أمثال: كارل ياسبرز، وليو شتراوس، وأحمد فرديد، وهانز جورج غادامير، وجان بول سارتر، وليفيناس إيمانويل، وحنة أرندت، وموريس مرلو بونتي، وميشيل فوكو، وريتشارد رورتي، ووليام كونولي، وجاك دريدا، حيث قام كل واحد من هولاء الفلاسفة بتحليل أعماله الفلسفية والاستفادة منها.

أيّد هايدغر مفهوم الاشتراكية القومية، وكان عضواً في الحزب النازي من مايو 1933 حتى مايو 1945. أكبر المدافعين عنه كانت الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت التي اعتبرت هذا الأمر مجرد «خطأ» شخصي (هذه هي الكلمة التي وضعتها أرندت مسورة بين علامات الاقتباس عندما تحدثت لاحقاً عن السياسة النازية في عهد هايدغر). ومعظم المدافعين عنه يعتقدون أن هذا الخطأ غير ذي صلة كبيرة مع فلسفة هايدغر. أما أشد منتقديه، على سبيل المثال طلابه السابقون أمثال إيمانويل ليفيناس وكارل لويث فيعتقدون أن دعم هايدغر للنازية الاشتراكية القومية كشف حقاً عن خلل متأصّل في تفكيره. (م)

(1) إيمانويل ليفيناس (1906-1995) فيلسوف فرنسي ومعلق تلمودي مشهور من أصل يهودي من ليتوانيا. بزغ نجم ليفيناس في عام 1950 في دائرة المثقفين المحيطة بالمفكر الفرنسي الرائد جان فاهل. تقوم معظم أعماله الفلسفية على دراسة فلسفة أخلاق الآخر، أو بحسب مايطلق عليها ليفيناس «أخلاق الفلسفة الأولى». فالآخر بالنسبة إلى الفيلسوف ليفيناس لا يمكن معرفته، ولا يمكن أن يقدّم على أنه موضوع بحد ذاته، كما تم تقديم وتسويغ ذلك عن طريق الميتافيزيقيا التقليدية (والتي يسميها ليفيناس «بالأنطولوجيا» أو «علم الوجود»). وانطلاقاً من مفهوم التفكير بالآخر يفضّل ليفيناس التفكير

كتاباته المبكرة أن يصوغ ويشكّل النظرة الفينومنولوجية بثوب جديد ويوظفها في قراءة الأدب. كتابه المهم في الحقل الفلسفي كان قد نُشِر في عام (1962) وهو، بالأحرى، يمثّل الترجمة الفرنسية، التي كانت مرفقة بمقال طويل كمقدمة عن أصل الهندسة لوهسرل. لكنه، وما بين عامي (1967) و(1972) نشر أيضاً أكثر أعماله تأثيراً وقوة وأهمية

= في الفلسفة تحت اسم حكمة الحب بدلاً من حب الحكمة، وفي رأيه، ينبغي للمسؤولية الأخلاقية أن تسبق أي «بحث موضوعي عن الحقيقة».

ويستمد ليفيناس أولولية موضوع الأخلاق التي يطرحها مذهبه الفلسفي من خلال غنى تجربة الالتقاء بالآخر أو بالشخص الآخر. فطبقاً لليفيناس، تعتبر تجربة الالتقاء وجهاً لوجه مع الآخر تجربة غير قابلة تماماً للاختزال، وهي ظاهرة مميزة جداً للاقتراب من فهم الشخص الآخر والشعور بقوة في قربه وبعده. والآخر يكشف، على وجه التحديد، عن نفسه في الغيرية، ليست في صيغتها السلبية للأنا، ولكن في صيغة الظاهرة البدائية من الرفق التي تميز علاقته بالآخر. ومن جهة أخرى، إن عملية الكشف والبوح في ملامح وجه الآخرتقدم لنا بالأحرى مجموعة من المطالب المحددة، وهذه المطالب تعبّر عن نفسها حتى قبل طرح صيغ التعبير أو الحرية أوصيغ التأكيد أو النفي. إن المرء دائماً لامفرّ له من أن يميّز ويعترف على الفور بتعالي أو تبعية الآخر. فحتى تجربة قتل الآخر تفشل، طبقاً لليفيناس، في أن تلغي آخرية أوغيرية الآخر ووجوده. وتبعاً لمفهومي «الشمولية» و«اللاتناهي» اللذين يستخدمهما ليفيناس بكثرة، يقول: إن المسؤولية تجاه الآخر تتجذّر داخل تكويناتنا الذاتية بشكل فطري. كان لليفيناس تأثير كبير في العديد من الفلاسفة الأوروبيين وبالأخص جاك دريدا، حيث خصّص هذا الأخير في كتابه المشهور «الكتابة والاختلاف» مقالاً بعنوان «**العنف والميتافيزيقيا**»، عن ليفيناس. أما الفيلسوف جان لوك ماريون فقد كتب في الذكرى الأولى لوفاة ليفيناس أنه «إذا كان للمرء أن يعرف ويحدّد الفيلسوف الكبير بأنه الشخص الذي بدون فلسفته لايمكن أن يكون للفلسفة شأن يذكر، فإنه في فرنسا هناك اثنان من كبار الفلاسفة الذين يمتازون بتلك الصفة في القرن العشرين هما: برغسون وليفيناس». (م)

في الحقل الفلسفي، وهي عبارة عن سلسلة شاملة من التعليقات والشروح على بعض النصوص المهمة لمفكري التراث الغربي، حيث عمل دريدا في تلك المحاولة على تطوير الاتجاه الفلسفي، والذي يسمى «بالتفكيكية». وهدف هذا الاتجاه أنه يحاول أن يقدِّم مقاربة جديدة لقراءة النص الفلسفي، أي بعبارة أخرى، يعلم الواحد كيف يمكن له الاقتراب من النصوص الفلسفية وقراءتها والتعاطي معها بشكل إيجابي. إن الهمّ أو الشأن الأول لدريدا من خلال طرح هذا الاتجاه الجديد، كفيلسوف، كان منصباً على دراسة عميقة لنوعية العلاقة القائمة بين الفلسفة واللغة وطبيعتها. ومن الواضح، وفي هذا الشأن تحديداً، أن العديد من مقالاته كانت قد اختبرت وبدقة النظريات الفلسفية المتعددة للغة وأخضعتها إلى ميزان النقد، وبرهنت، بالتالي، وعن طريق الانتباه والتركيز الدقيق على المعنى الحرفي للنص كيف أن اللغة تخدع الفلاسفة. وتحقيقاً لتلك الغاية، يؤكّد دريدا على أهمية دراسة مظاهر اللغة وهيئاتها التي تحاول الفلسفة أن تهملها، مثلاً، الغموض، التشابك، التورية أو التلاعب اللفظي والمجاز. علاوة على ذلك، حاولت الأعمال اللاحقة لدريدا أن ترفع أو تعلي من شأن الجانب اللعوب والشيطاني لسمات اللغة، موضحة البعد الأداتي لتأملاته في اللغة وتمفصلاتها. انظر إلى أعماله اللاحقة: «Glas» في عام (1974) وكتاب «Post card» في عام (1980)، فعلى سبيل المثال، يحاول دريدا في هذين الكتابين التعرض إلى مفهومي «التجزئة» و«الاعتماد» في تأثير فن الرسم على المشاهد والذي يولِّد في ذات الوقت نمطاً من التفكير غير مشابه تماماً لنمط الفلسفة الكلاسيكية. ومنذ أواسط عام 1980،

بدأت أعمال دريدا توجّه انتباهنا وبعمق إلى حقلي الأسئلة الأخلاقية والسياسية، وعلى الخصوص تضمينات هذين الحقلين لمفاهيم مثل «المسؤولية» و«حقوق التحديات الإنسانية».

لكن التقدير والتقْويم الموضوعي لمساهمة جاك دريدا في حقل الفلسفة تبقى أمراً مثيراً للجدل. لقد كانت هنالك فعلاً مناقشة عاصفة، حول شرعية كتابات هذا الفيلسوف، قد أُثيرت في أروقة جامعة (كامبردج) عشية منحه جائزة الدكتوراه الفخرية في عام (1992).لكن الشيء المؤكد أن اتجاه الفلسفة التحليلية السائد في إنكلترا وأميركا سوف يظل دائماً يتجاهل كتابات دريدا الفلسفية، على الرغم من توازي مكانة تفكير هذا الفيلسوف مع مفكرين مثل ديفيدسون، وكواين وفتغنشتاين إن لم تكن تبزها وتبرز عليها.

تفكيكية – دريدا

لقد عرفت «التفكيكية» كمنهج جديد في حقل الفلسفة طريقها بشكل واضح من خلال الفيلسوف جاك دريدا في أواخر عام (1960)، وهذا المنهج يرتبط الآن باسمه وبشكل رئيسي، على الرغم من كثرة المنكرين لمنشئه من مدارس النقد الأدبي. إن تنصلات دريدا من تحديد هذا الاتجاه الفكري بدقة، هي الأخرى تقدم العائق الأكبر لأي محاولة تحاول القيام ببلورة تفكير هذا الفيلسوف في شكله النهائي فيما يخص هذا المنهج تحديداً. فدريدا، على سبيل المثال، يخبرنا بأن «التفكيكية» ليست أداة تحليلية ولا هي أداة نقدية؛ ولا هي منهج، ولا عملية، ولاهي فعل ينجز على النص بواسطة الذات؛ بل هي، بالأحرى أو على الأصح، مصطلح يقاوم أي تعريف وأي ترجمة. مع ذلك فإن الملاحظات التوضيحية اللاحقة، التي أبغي طرحها ربما وعلى وجه الخصوص سوف تلقي الضوء على هذا الاتجاه الفكري وتجعله على الأقل مفهوماً لنا.

إن مصطلح «التفكيكية» يمكن أن ينجلي ويتوضح لنا من خلال التأمل والتفكير بدقة في منابع التأثير الرئيسية، تلك التي مارست سلطتها في تشكيل فلسفة دريدا، وهي بإيجاز: (1) فلسفة هايدغر (2) الفلسفة البنيوية. إنّ مصطلح «التفكيكية» عند دريدا يلمح، بتعمد وبوضوح إلى مشروع تقويض (Destrukion) تاريخ الأنطولوجيا والذي هو في

الأصل مشروع هايدغري[1]. ففي إعادة التقويم لهيكل الفلسفة الغربية بأكمله، يؤكد الفيلسوف الألماني هايدغر أن الزمن الخاص مازال يمنح الأسبقية والأولوية في حساباته إلى مسألة «الوجود». فمن أجل إصلاح فلسفة الأحكام المسبقة السائدة في الفكر الغربي أو التخلص منها، يؤكد هايدغر، أننا نحتاج إلى إعادة التفكير في مشكلة «الزمان» و«الحضور». وبالعلاقة مع هذا، فإن تفكيكية دريدا تحاول أن تكون بمثابة استجابة «لمتيافيزيقا الحضور»، ويمكن أن تتميز بوضوح من خلال اهتمامها الرئيسي في معالجة مسألة «اللغة» في الفكر الغربي. فكتابات دريدا المبكرة الممتدة من 1962 وإلى1967، أو على الأقل، مجمل نصوصه التفكيكية ركزت على حقل اللغة كموضوع لها، وهذا يتجلى بوضوح في كتاباته اللاحقة: Plato's phaedrus; Rousseau's Essay on the Origin of Languages Saussure's course in General Linguistics، وهو، في الواقع، واحد من مجموعة كتب ودراسات أخرى كثيرة تناولت الموضوع ذاته وأسرفت فيه. ومن الواضح أن دريدا، في تلك الكتابات، يقترح أن فكرة «الحضور» تقع خلف منزلة التراث العالي للكلام وأيضاً فوق الكتابة. إن هذا التراث تحديداً يحتضن «الكلام» كي يكون وسيلة التعبير المباشر عن التفكير أو «اللوغوس» (Logos) المعاصر والملازم لمعناه، في حين أن «الكتابة»، من جهة أخرى، تدخل المشهد فيما بعد أو لاحقاً، كي تكون أداة الاستبدال أو البديل الخطير للكلام، والتي تكون فيها مقاصد الأشخاص المتكلمين

---

(1) Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, (Yale University Press,1987). P.10-52; 62-75.

ليس أكثر من حضور، وعلى الأرجح يكون هذا الحضور مضللاً. إن استراتجية دريدا، في منهج التفكيكية، تنصب على البرهنة أن منطق النصوص الفلسفية الذي يعمل على إعلاء المعنى وصورته يدعو في الوقت ذاته إلى دحضها، «إن تلك الاستراتجية المستخدمة بواسطة الفلاسفة، هي التي جعلت النص يتحول ضد نفسه، وأن يصبح المنهج التفكيكي بمثابة الأداة والصفة الرسمية التي تفضح النص الفلسفي وتعري أقنعته»[1]. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ قراءة دريدا للغوي سوسير والتعاطي معه بحذر، على سبيل المثال، تخبرنا أن الخصائص التي تميز «الكتابة» عن «الكلام» – وهذا الموضوع يمثل العمود الفقري لمنهج التفكيك – هي ذاتها التي أجبرت سوسير في نظريته إلى أن يعزوها، على حد سواء، إلى الكلام، أي إلى «العلامات الملفوظة»، كعلامات للكتابة، كعلامات اعتباطية واستبدادية، كأدوات، وكنظام نسبي. إنها أولوية الصوت في «الكلام» الذي يرقد باسترخاء من أجل أن يطوق الوهم الفلسفي الذي تطرحه الكتابة أحياناً.

من جانب آخر، يرث دريدا من النظرية البنيوية فكرة أن «المعنى» ينبغي أن يوضح في حدود النظام الذي يحكمه، وكذلك بواسطة التناقضات التي تدار بواسطة هذا النظام. وكما أن البنيوي والأنثروبولوجي ليفي ستراوس يستخدم التناقضات مابين «النيء والمطبوخ» لتوضيح الممارسات الثقافية المتعلقة بتناول الطعام عند الشعوب المختلفة، فإن قراءة دريدا للنصوص الفلسفية أيضاً تبدأ من خلال تشخيص تناقضات الثنائيات المفهومية الأساسية التي يعتمد

(1) Robert Bemasconi, (eds), *Derrida and Difference*, (Conventry, 1985), P.12-44.

عليها في أطروحاته: الكلام-الكتابة، والنفس-الجسد، والمحسوس-والمعقول، والحرفي-المجازي، والطبيعي-الثقافي، والذكري-الأنثوي[1]. إن أوراق اعتماد الاتجاه الفكري لما بعد البنيوية لدريدا، والقائمة على أسس المنهج التفكيكي، تأتي ملامحها بوضوح مع الخطوة اللاحقة: **أولاً**، إخضاع تلك التناقضات والثنائيات أعلاه للنقد الداخلي الذي يزعزع استقرارها ويزيحها عن مواقعها الثابتة؛ **وثانياً** ومن ثم، طرح السؤال الكانطي المهم، أي، مالذي يجعل تلك التناقضات ممكنة[2]؟ يعتقد دريدا أن هذا السؤال الأخير للفيلسوف كانط قد أخذ كل من «التفكير» و«اللغة» إلى حدودهما القصوى. وإن استجابة دريدا لهذا السؤال تكمن، في الواقع، في توليد مجموعة من المصطلحات، الألفاظ المتعددة، وتوليد كل ماهو معلن بطريقة غير كافية ومهمش ومهزوم بذاته وغير مفكر فيه، توليد تلك المصطلحات والألفاظ التي يتصارع معها القاريء من جديد وذلك بفتح سياقات وآفاق جديدة في التفكير بصورة دائمة[3]. وبناء على ذلك، يدين دريدا وبشدة أمل البنيوية في رسم أنظمة مغلقة متقاربة كي تكون منجزة ومكتملة إلى الأبد.

(1) Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Iyha-ca, NY. 1982), P 45;84.

(2) Jacques Derrida '*Différance,' in Margins of Philosophy,* (Chicago, 1982), PP. 81-99.

(3) **'Letter to a Japanese Friend'**, in *David Wood,* p.10.

مضمون الكتاب

إن كتاب جاك دريدا «**في الروح - هايدغر والسؤال**»، يمثل واحداً من أهم الأعمال التي صدرت في العالم الغربي على امتداد النصف الأخير من القرن العشرين ومقتبل القرن الواحد والعشرين؛ وكان صدوره بالفرنسية في أواخر عام (1987) في وقت كان الحوار والنقاش في أروقة الجامعات الأوروبية وأميركا يدور حول مواقف هايدغر الفكرية، وهل تحمل نوعاً من أنواع الاتساق مع مشروعه المهم لتقويض الأنطولوجيا؟ ومن هنا يمكن النظر إلى هذا الكتاب على أنه شاهد حي على فلسفة هايدغر والتحولات التي أصابتها من جراء العاصفة الرهيبة التي كانت تترك آثارها على أوروبا بشكل عام وعلى ألمانيا بشكل خاص.

يحاول دريدا في هذا الكتاب، والذي كان بالأصل مشروعاً للمحاضرة التي ألقاها في الجامعة العالمية الفلسفية في باريس في الرابع عشر من آذار في عام (1987)، أن يؤكد الأمر اللاحق وهو أن هايدغر لم يسأل نفسه مطلقاً السؤال التالي: «ماهي الروح؟» أو على الأقل، لم يفعل ذلك تحت أي نمط من الأنماط أو أي صيغة من صيغ التساؤل، وحتى تحت أي نمط من أنماط تطورات مسارات الأسئلة الكبرى اللاحقة في فلسفته، على سبيل المثال: «لماذا كان هناك وجود بدلاً من العدم؟» و«ماهو الوجود»؟ و«ماهي التكنولوجيا»؟ و«بماذا

يُدعى التفكير؟». بعبارة أخرى، إن هايدغر - على حد تعبير دريدا - لم يجعل من «سؤال الروح» واحداً من أقطاب الأسئلة الكبرى التي تعرض من خلاله الميتافيزيقا «سؤال الوجود». ولتأييد حجته في هذا الجانب يقول دريدا: إن مجمل النقاشات والحورات التي دارت خلال كتاب هايدغر «مدخل إلى الميتافيزيقيا»: عن «الوجود والصيرورة»، و«الوجود والتمظهر»، و«الوجود والتفكير»، و«الوجود والواجب»، و«الوجود والقيمة» لم تتطرق إلى سؤال الروح إطلاقاً أو حتى على الأقل لم تمسه مساً خفيفاً.

علاوة على ذلك، يرجع إلينا الفيلسوف دريدا في هذا الكتاب ليقول: إن سؤال: بماذا تُدعى الروح؟ هو عنوان لكتاب لم يحاول هايدغر مطلقاً أن يكتبه أو حتى التفكير في كتابته، فكل مناقشات وعروض هايدغر عن «الروح» كانت نادراً ما تأخذ شكلاً أو تتناول في طياتها تعريف ماهية الروح، نادراً ما كانت تفعل ذلك. وكل ما كان يفعله هايدغر هو أنه يقدم لنا محاولات خجولة لنقش اسم «الروح» (Geist) أو صفة «الروحي» (geistig) على مجموعة مترابطة من المفاهيم أو الأفكار الفلسفية التي تعود إلى محاولته الشهيرة في تفكيك الأنطولوجيا. وفي الغالب حين يقوم بذلك فإنه يقوم به من خلال تاريخ السياق الفلسفي الأوروبي

الممتد من الفيلسوف ديكارت[1] إلى هيغل[2]. بعبارة أخرى، يقوم

---

(1) رينية ديكارت (1596-1650) فيلسوف فرنسي، يعتبر الأب الشرعي للفلسفة الحديثة، شهرته تكمن في محاولته الشهيرة في الربط ما بين الهندسة والجبر، حيث استطاع وبفضل تلك المحاولة أن يحل العديد من المعضلات والمشكلات الهندسية العويصة بواسطة طريقة المعادلات الجبرية. أما في مايتعلق في الجانب الفلسفي، فقد استطاع ديكارت، وهنا تكمن شهرته، من أن يقدم لنا تأويلاً جديداً لمفهوم المادة حيث سمح له هذا التأويل بأن يقوم بتعليل الظواهر الطبيعية عن طريق التوضيحات الميكانيكية. مع ذلك فإن شهرته الفلسفية الحقيقة تأتي من كتابه المهم «تأملات في الفلسفة الأولى» الذي تم نشره في عام 1641 والذي يزودنا ديكارت فيه بالأساس الفلسفي لإمكانية قيام العلم. (م)

(2) جورج فيلهلم فريدريش هيغل (14أغسطس 1770، 27 نوفمبر 1831) فيلسوف ألماني، واحد من أكبر فلاسفة المثالية الألمانية. فالتعليل التاريخي والمثالي الذي قدّمه هيغل للواقع كان بمثابة ثورة كبيرة في حقول الفلسفة الأوروبية ككل، وكان أيضاً البشير بالفلسفة الكونتنتالية والماركسية على حد سواء. لقد وضع هيغل الإطار الفلسفي الشامل أو «النظام»، للمثالية المطلقة، وكذلك طور علاقة «العقل بالطبيعة»، و«الذات والموضوع» في نظرية المعرفة، والتاريخ، وعلم النفس، و«نظرية الدولة» بطريقة متكاملة. بالإضافة إلى ذلك، قام على وجه الخصوص بتطوير مفهوم العقل أو الروح الذي يتجلى من خلال مجموعة من التناقضات والتعارضات التي تتكامل وتتحد بعضها مع البعض الآخر في النهاية بدون إلغاء أو أقصاء أحدهما للآخر. هذه التعارضات والتناقضات تشتمل على تلك التي توجد مابين الطبيعة والحرية، وبين اللزوم أو التلازم والتعالي. لقد أثّر هيغل في العديد من الفلاسفة والكتّاب من مؤيديه، على سبيل المثال، شتراوس، باور، فيورباخ، ماركس، فيجوتسكي، برادلي، ديوي، سارتر، كروتش، كونغ،، فوكوياما، ومحمد إقبال وكذلك في منتقديه من أمثال شوبنهاور، شيلينغ، كيركيغارد، شتيرنر، نيتشه، بيرس، بوبر، راسل، هايدغر. ومن أهم المفاهيم التي قام بتطويرها في فلسفته هي «الجدل» أو المنطق النظري، و«المثالية المطلقة»، و«الروح»، و«مفهوم السلب»، و«جدلية =

بذلك فقط من خلال الافتراضات التي سوف يغامر دريدا في تسميتها بالبديهية، أو بداهة منطقية، أو بداهة شعرية. إن ماهو «روحي»، عند الفيلسوف هايدغر - على حد تعبير دريدا - لم يعد ينتمي إلى منظومة المعاني الميتافيزيقية أو المعاني اللاهوتية-الأنطولوجية. فالروح بدلاً من كونها قيمة عليا عند هايدغر تقوم، بالأحرى، بالدلالة على ما يقع وراء محاولة التفكيك، تظل من وجهة نظر دريدا الينبوع والمصدر الحقيقي لأي محاولة تفكيك ولأي إمكانية تقويم.

ومن أجل أن يبرهن على صحة حجته تلك - اسم «الروح» ومعانيها وتمفصلاتها - يعرج دريدا بعد ذلك على كتاب «**الوجود والزمان**»، ليقول في هذا الكتاب الذي يعود لهايدغر: ظل معنى «الروح» منغمساً في نمط من أنماط الغموض الأنطولوجي. إن كلمة «الروح» في هذا الكتاب، تحديداً، ترتبط بسلسلة من المعاني التي تمتلك ملامح عامة: لتكون متعارضة مع «الشيء»، مع «التحديد الميتافيزيقي لمعنى الشيئية»، ومتعارضة إضافة إلى ذلك مع «شيئية الموضوع»، أو مع أطروحة «ذاتية الموضوع» كما تم افتراضها مسبقاً بواسطة الفيلسوف الفرنسي ديكارت. إن كلمة «الروح»، عند هايدغر، ليست شيئاً معيناً، الروح ليست جسداً. إن سؤال «الروح» ليس السؤال الأول في أجندة هايدغر الفلسفية، لأن جلَّ ما كان يطمح إليه هذا الأخير هو إعتاق وتحرير التحليل الأنطولوجي «الوجود هناك» في هذا العالم (Dascin)[1]. فالوجود هناك في هذا العالم يجد نفسه وجهاً لوجه

= السيد والعبد»، و«الحياة أخلاقية»، وأكثر أهمية مفهوم «التاريخ». (م)

(1) إن كلمة دازاين (Dascin) تترجم بالعادة بـ«الوجود». لكن هايدغر يقسم تلك =

مع المهمة المعطاة لتهيئة البحث الفلسفي في سؤال «ماهو الانسان»؟ وليس سؤال «الروح»، وينبغي لنا أن نتذكر أن هذا السؤال يسبق، كما يؤكد هايدغر بقوة، كل محاولات علم البيولوجي، وكل محاولات علم الأنثروبولوجي، وكل محاولات علم النفس. المرء يمكن أن يؤكد أن هذا السؤال، عند هايدغر، يسبق حتى كل أنماط دراسة الكائنات والظواهر الروحية أو الفينومنولوجيا، هذا الإسم الذي يعطيه هيغل لعلم النفس العقلاني، والذي انتقده هايدغر لاحقاً «كميتافيزيقا مجردة للفهم».

إن ماهو على المحك عند هايدغر، طبقاً لدريدا، هو، في الواقع، التأكيد على أن «الدازاين» أو الوجود هناك في هذا العالم ليس هو حضور الشيء في المكان المألوف، ولكنه، في الواقع، يتلبس مكاناً مختلفاً تماماً عن ما يمكن أن يناديه الواحد بمكان أو حيز الأشياء الطبيعية والممتدة في العالم الطبيعي من حولنا. وبالتالي، كونه يحمل الصفة الروحية، فإن «الدازاين» أو الوجود هناك في هذا العالم يكون ذا طابع مكاني، وإن روحانيته تظل أمراً أصيلاً. وبمقتضى هذه «الروحانية»، فإنه يكتسب صفة وجوده في المكان. إن من غير الممكن تأويل مكانية «الدازاين» أو الوجود هناك في هذا العالم على حد تعبير

= الكلمة إلى مقطعين: المقطع الأول (Da) ويعني «هناك»، والمقطع الثاني هو (sein) ويعني «الوجود»، ثم بعد ذلك يعرف المقطعين ككلمة أوعبارة واحدة «الوجود هناك» أي «الوجود هناك في العالم». وعموماً فإن هايدغر يعني أيضاً بتلك الكلمة «وعي الإنسان»، «الوجود التاريخي» الذي يتطلع دائماً هناك خلف أو أبعد من هنا أو الحاضر. انظر المصدر اللاحق:

Martin Heidegger, *An Introduction To Metaphysics*, (Yale university, 1987), p.9.

هايدغر، لأنها ببساطة تظل حالة ملازمة للوجود بمقتضى الوحدة المحتمة بين «الروح والجسد».

علاوة على ذلك، في هذا الكتاب «**في الروح - هايدغر والسؤال**»، تزودنا إشارة العلامات المقتبسة («...») - على حد تعبير دريدا - بعامل المراقبة والإشراف ذاته على حركة «الروح» عند هايدغر، عندما لم يعد سؤال المكان هو السؤال السائد، في هذه المناسبة عند هايدغر، ولكن بدلاً عنه ينبثق «سؤال الزمان». مع ذلك، وعلى الرغم من حركة التشابه المنطقي والبياني لتلك العملية، فإن ماهو على المحك حقاً هو ليس هذا التناظر بين مقولتي الزمان والمكان عند هايدغر، على حد تعبير دريدا. إن التطورات في هذا الموضوع، الآن، تعود إلى الجذر الحقيقي المتعلق بكلمة «الروح» عند هايدغر، وبشكل أكثر تحديداً تتعلق بالتأويل الهيغلي عنده لطبيعة ونوعية العلاقة ما بين «الروح» و«الزمان». وبناءً على ذلك، إذا كان الأمر، على حسب مايدّعي هيغل، بأن «التاريخ بشكل أساسي هو تاريخ الروح، انفضاضها في الزمان»، فإن تطور التاريخ، بناءً على ذلك، ما هو إلا محاولة «سقوط الروح» - على حد تعبير هايدغر - «داخل الزمان». ولكن السؤال الذي يطرحه دريدا وبقوة هنا كيف يتسنّى للروح أن تسقط في الزمان؟ كيف لها أن تسقط في هذا النظام الحسّي الصرف، تسقط في «لاحسية المحسوس»؟ للإجابة عن هذا السؤال يقول دريدا: من أجل أن يصبح هذا السقوط أمراً ممكناً، فإن ماهية الزمان وماهية الروح كلاهما عند هايدغر ينبغي أن يتم تأويلهما وفق نمط محدد بواسطة مقولات الفلسفة الهيغلية. لكن هايدغر يؤكد هنا أنه لا يرغب كثيراً في انتقاد هذا

التأويل المزدوج الذي يقدمه هيغل لمفهومي الروح والزمان، والتعامل معه كما لو أنه ببساطة لا يتناسب مع معطيات وأسس فلسفته. إن هذا الحوار والجدل القائم حول هذا الموضوع أصبح الآن ملتوياً ومعقداً ويستحق بالفعل - طبقاً لدريدا - منا تحليلاً طويلاً. إن فكرة «سقوط الروح داخل الزمان» - على حد تعبير دريدا - هي بالأحرى، تفترض مقدماً وتستلزم مفهوماً آخر للزمان. يقف هذا المفهوم بالضدّ من مفهوم هيغل للزمان، وبالضدّ مع المفهوم المألوف والدارج للزمان وخلفيته. إن ذلك المفهوم الأصيل، الملائم وغير المألوف للزمان، الذي يقترحه هايدغر مسبقاً في كتابه «**تاريخ مفهوم الزمان**»، والذي لاخلاف لدريدا عليه، يحاول أن يُبرز، عامل الزمانية بتمفصلاتها والتي تشكّل بالنسبة له الأفق الترانسندنتالي لسؤال الوجود في كتاب «**الوجود والزمان**»[1].

وبغض النظر عن نوعية الخلاف الدائر بين هايدغر وهيغل حول مفهوم الزمان والروح فإن دريدا يؤكّد حجته اللاحقة والتي تحمل في طياتها بقايا هيغلية: إذا «سقطت» الروح داخل الزمان، فإنها سوف تتعين «كنفي للنفي»، كما أنها ينبغي أن تقدم ذاتها على أنها «نفي للنفي». إن ماهية الروح عند دريدا هي «المفهوم»، بمعنى أنها تمثّل شكل الفكر حينما تفكر بذاتها، إنها تصور ذاتي، قبض على اللا-أنا،

(1) الوجود والزمان (1927) هو الكتاب الرئيسي والمهم للفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. وعلى الرغم من أنه كُتب بسرعة، وعلى الرغم من أن هايدغر لم يستكمل المشروع المبين في المقدمة، فإنه لا يزال يعتبر العمل الأكثر أهمية الذي أثّر بشكل كبير في الفلسفة في القرن العشرين، وخصوصاً الفلسفة الوجودية، والفلسفة التأويلة والفلسفة التفكيكية. يناقش هذا الكتاب ثلاثة أفكار رئيسية هي «الوجود» و«الزمان» و«الدازاين»: الوجود هناك في العالم. (م)

بعبارة أخرى، القبض على هذا الاختلاف في الوجود. وعليه، فإننا نعثر عند دريدا ومن خلال مناقشته لهايدغر على مفهوم مجرد لماهية الروح، نعثر على مفهوم «اختلاف الاختلاف» الذي طالما لم يتوقف دريدا عن التأكيد عليه. إن تلك الاستراتجية فقط - على حد تعبير دريدا - هي التي تعطي لماهية الروح التحديد الشكلي الصوري الذي تتطلبه وهو بعبارة أخرى، صيغة «نفي النفي». وهو في الواقع ليس إلا الصياغة المنطقية لكوجيتو الديكارتية، أي، هو الصيغة المنطقية للوعي «أنا أفكر في الشيء أي أنا أفكر في نفسي»، القبض على الذات كالقبض على اللا-ذات. إن التحديد الهيغلي للروح يظل في الواقع، منظماً، ومفروضاً، ومحدداً وفقاً لمتطلبات عصر الكوجيتو الديكارتية حسب فهم دريدا. وبناءً على ذلك، فهو يتطلب ذات المنهج التفكيكي الذي يبشر به دريدا، والذي تم تدشينه بواسطة هايدغر من خلال محاولته الشهيرة في تفكيك تاريخ الأنطولوجيا.

فإذا كانت هناك أي هوية أو تطابق فيما يخص البنية الصورية بين الروح والزمان، أي، نفي النفي، فإن أمر توضيح هذا التطابق يظل قائماً من خلال عملية سقوط أحدهما في الآخر. فمن خلال صورتهما المجردة، فإن الروح والزمان يظلان أمرين خارجيين، تشكّل خارجي، تجريد. ولكن مشكلة هيغل - طبقاً لدريدا، أنه كان دائماً يتصور الزمان وفقاً للنمط الدارج والمألوف، أي، «كما لو كان عالم الزمان أمراً مستوياً في تركيبه»، أي، أن الأصل الحقيقي للزمان والذي لم يكف هايدغر في البحث عنه، يظل مختبئاً غير مكشوف. فهيغل، على حد تعبير دريدا وبالاتفاق مع هايدغر، مازال يؤوِّل الزمان على أنه وجود، كينونة تقف

هناك في المقدمة، تواجه الروح في تلك الثنائية التي يرفضها هايدغر، حيث تفهم ذاتها على أنها في معنى الموضوع. إن مايود دريدا قوله هنا: إن المرء ينبغي له أن ينطلق من التأويل الدارج للروح على أنها «سقوط في الزمان»، سقوط في الزمان الذي يوجد هناك في المقدمة، على الرغم من أنه أمر خارجي، معارض، حاضر بعد نمط الموضوع. ولكن ما يدل عليه هذا السقوط والسريان للروح في الزمان هو أن لديه سلطة أكثر من أي شيء آخر في تحويل نفسه إلى واقع؟ ولكن – وطبقاً لهايدغر – فإن هيغل لم يقل أي شيء يذكر حول ذلك الموضوع، لقد تركه غامضاً على حد تعبير هايدغر. بل أنه لم يثر التساؤل فيما إذا كان القوام الأساسي للروح، الذي يكون كنفي للنفي، هو ليس في الواقع أمراً ممكناً حدوثه فقط على أساس أصالة المفهوم غير الدارج للزمانية.

وحينما شرع هايدغر في توضيح هذا الأصل الزماني، فإنه، أخيراً، تبنى وبشكل نهائي – طبقاً لدريدا -كلمة «الروح» كما لو أنها أمر يخصه بالفعل، تبناها ولمرتين، ولكن في كلا المرتين يضعها مسورة بين إشارة العلامات المقتبسة («»). كنا نقول فقط الآن: إن تلك العلامات المقتبسة، بالرغم من تشابهها، فإنها ببساطة لا تتماثل مع تلك التي تحيط بكلمة «الروحي» (geistig) في تحليل موضوع مكانية «الدازاين» (الوجود هناك في هذا العالم). إن هذا يرجع بالطبع إلى الامتياز الواضح للزمان. وطبقاً للمشروع المُصرّح به في كتاب «**الوجود والزمان**»، فإننا نعرف أن الزمان يشكّل الأفق الترانسندنتالي للتحليل الوجودي، لسؤال «معنى الوجود» وغيرها من الأسئلة المهمة في هذا النص.

إن «الروح» عند هايدغر لا تسقط أولاً في الزمان كما يبدو للقارئ من الوهلة الأولى، بل توجد في الواقع أو تكون فيه كأصل وأساس زماني للزمان. هذا البعد الزماني للروح يشكّل، في الواقع، حضور الزمان في العالم على هيئة أفق واسع هو أفق «التاريخ» كحدوث يتبدّى داخل البعد الزماني ومن خلاله.

إن هايدغر يحاول أن يهجر أو يتخلى عن كلمة «سقوط» في مشروعه الفلسفي القائم على تفكيك تاريخ الأنطولوجيا. فمفهوم «السقوط»، هنا، لم يعد مرة أخرى عنده سقوط الروح داخل الزمان، ولكنه بالأحرى، نزول، هبوط، أو انحلال للصفة الزمانية الأصيلة داخل البعد الزماني الذي يتمفصل على شكل مستويات مختلفة، غير أصيلة، وغير ملائمة، كما يتبدى - على سبيل المثال - في التأويل المألوف والدارج للديكارتية-والهيغلية، كحضور، هنا في الواقع تظهر كلمة «الروح» عند هايدغر، مسوّرة بين إشارة العلامات المقتبسة («»)، ولكن ليس كسقوط داخل الزمان. إن هذا السقوط هو ليس من الروح داخل الزمان. بل هو سقوط من زمان داخل الزمان، أو من زمان واحد داخل آخر. وإذا أصبحت الروح الموضوعة والمسورة بين إشارات العلامات المقتبسة («») البعد أوالصفة الزمانية ذاتها، فإن الواحد يستحسن أن يتحدث كثيراً عن سقوط الروح الواحدة داخل الروح الأخرى، على حد تعبير دريدا. لكن كلمة «السقوط» الموضوعة أو المكتوبة مسورة بين إشارات العلامات المقتبسة، وهي في المناسبة مقتبسة من هيغل، ترتبط رجوعاً بمفهوم السقوط كما كان مكتوباً بدون إشارت العلامات المقتبسة داخل تحليل هايدغر للدازاين (الوجود هناك في هذا العالم).

يحاول دريدا، في هذا الكتاب، أن يؤكد أن «الروح»، بالنسبة لهايدغر، لا تسقط في الزمان، كما يقول أو يدعي هيغل. بمعنى آخر، فإن «الروح»، وهي مسورة بإشارة العلامات المقتبسة («») تمثّل بشكل أساسي صفة الزمانية أو البعد الزماني عند هايدغر. فإذا كان سقوط «الروح» أمراً ممكن الحدوث - كما يعتقد هايدغر أيضاً - فإن ذلك، في الواقع، يحدث لعدة أسباب أساسية تشكّل، بالأحرى عنده، الأفق العقلي «لسؤال الوجود» في كتاب «**الوجود والزمان**». إنه سقوط من زمن معين في زمن معين آخر. وهذا السقوط - عند هايدغر - لا هو بالشر ولا هو عبارة عن حادث عرضي، ولا هو عبارة عن حادث شرير. ولكننا ندرك مسبقاً، أن الروح وهي مسورة بين إشارة العلامات المقتبسة («»)، هي ليست شيئاً آخر سوى مفهوم «الزمان» عند هايدغر. فهي تعود إلى الزمان، إلى حركة ما هو زماني، إنها تدع ذاتها تتأثر بذاتها، ليس بشكل عرضي، كأمر يحدث من الخارج، عن طريق شيء، كالسقوط أو الانحدار. وهنا يجب أن نذكّر أنفسنا - يقول دريدا- بهذا الأمر بعد ذلك كثيراً، وعلى وجه الخصوص، حينما يصرّ هايدغر على طرح مسألة الماهية الروحية للشر. لكن تركيز هايدغر سيكون، فيما بعد، على رجال الدين الإكليروس وليس على ماهو روحي. إن هذه الصفة الروحية، التي نحاول الإمساك بها عند هايدغر، سوف تحدّد لنا مميزات القيمة الدلالية لكلمة «الروحي»، والتي يريد هايدغر - بالإضافة إلى آخرين - أن يجعل منها ذات مضمون غير مسيحي، على الرغم أنها، في استخداماتها المتنوعة، تخص طريقة التعبير العامة في الدساتير الكنسية.

مع ذلك، فإنّ عملية المواجهة مع الروح هذا المرة، مع الروح التي تحدث عنها الشاعر تراكل، تظهر لنا أن هايدغر يبدو غير مهتم كثيراً في تحليل وتفكيك معناها، أو في إعادة حفر ذلك المعنى في الحقل الميتافيزيقي أو حتى المسيحي اللاهوتي له. بل على العكس من ذلك، يميل إلى إظهار أن أشعار تراكل لاتمتلك فقط ميزة عبور الحد الأنطولوجي للروح، ولكنها تسمح لنا أيضاً بالتفكير في ماهية هذا العبور والذي هو أيضاً يأخذ معنى التحرر والانعتاق. هذا التحرر والانعتاق، بالواقع، يظل مع ذلك يحمل، في طياته، معنى غير قاطع ومريب في أشعار شاعر آخر هو هولدرلين، لكنه يظل أحادي المعنى عند الشاعر تراكل. وعلى ما يبدو أن هايدغر لم يُعِرْ انتباهاً يذكر إلى تلك المسألة على الرغم من الفهم والتأويل الاستثنائي الذي يقدمه لنا عن قصائد هذين الشاعرين.

تلك المناقشة مع الشاعر تراكل[1]، والتي يقيمها هايدغر، تبدو لي - يقول دريدا - أنها واحد من أغنى النصوص التي كتبها هايدغر طوال حياته الفلسفية، حيث تتوافر فيه صفات: الدقة، والتحديد المفرط، والمقاطع غير القابلة للترجمة أكثر من أي وقت آخر. وبالطبع تحتوي أيضاً على واحد من أكثر الإشكاليات الفلسفية تعقيداً. كما أنه يقدم إجابات وافية أخيراً لأسماء وصفات «الروح» و«الروحي» عند هايدغر. وبما أني سوف أتابع دراسة هذا النص، من جانب آخر - يقول دريدا - هذه المرة مع صبر أكثر تناسباً وملاءمة، فإني أتمنى أن أكون

(1) جورج تراكل (1887-1914) شاعر نمساوي يعتبر واحداً من أكبر التعبيريين النمساوين. لعبت أشعاره دوراً مؤثراً كبيراً في فلسفة هايدغر وفتغنشتاين. (م)

قادراً على إعطاء حكم عادل، في هذا الكتاب،عن مسألة «الروح» عند هايدغر، ومع تحليل إيماءاتها، ونماذجها، ومكانتها، وعلاقتها مع المقال الفلسفي، مع التأويل والشعر، وليس هذا فحسب، ولكن أيضاً مع ما تقوله عن النوع الإنساني وعن المكان.

يقول دريدا بهذا الصدد: إن السؤال الذي أراد هايدغر إثارته في هذا الكتاب هو: كيف لنا أن نوقظ «الروح»؟ كيف يمكن أن نقودها خارج هذا الإذعان والقبول والتسليم الذي ترزح تحته إلى حالة تحمل المسؤولية؟ هذا لن يتم إنجازه إلا بواسطة جعل الروح مرة أخرى تهتم بسؤال «الوجود» وفي تحمّل المسؤولية في تحديد وإنجاز المهمة الخاصة لها، المهمة التاريخية الخاصة لناسنا الألمان، باعتبارهم يقطنون أو يعيشون في وسط الغرب.

عماد نبيل



النص



الفصل الأول

سوف أتحدث عن الروح (revenant)، عن التوهج، عن الرماد. وكذلك، لماذا، تجنب هايدغر تلك المعاني؟ وما هو نوع هذا التجنب أو هذا التفادي؟

يستخدم هايدغر، في مناسبات عديدة، العبارة العامة (vermeiden) بمعنى التجنب أو التفادي، للفرار وللمراوغة. والسؤال هنا: ما الذي كان يعنيه هايدغر بالضبط بالعبارة اللاحقة التي طالما رردها: «حين يتم المجيء إلى الروح أو إلى ما هو روحي»؟ يمكنني أن أحدد وعلى الفور المعنى هنا: إن ما يقصده هايدغر، على وجه التحديد، ليس جانب الروح أو ما هو روحي بالمعنى المتعارف عليه والدارج للكلمة، ولكن المقصود هنا الروح، روحي، الروحي(geistig)، (geist) (geistlich)، بالمعنى الذي يستخدمه هذا الأخير في لغته الألمانية. وإن مايبرّر هذا التأويل الذي نطرحه أن التساؤل عن «الروح» ببساطة عند هايدغر سوف يكون حاضراً فقط من خلال وعبر فضاء اللغة، فضاء اللغة الألمانية. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل تسمح تلكم الكلمات الألمانية أعلاه لنفسها بأن تكون مترجمة؟ بمعنى آخر: هل تلك الكلمات ممكن تجنبها؟

في كتاب « **الوجود والزمان**» لهايدغر والذي تم صدوره في عام (1927): ما الذي قاله هذا الأخير، بالضبط، في ذلك الوقت المهم؟ من المؤكد أنه يعلن ويصف في هذا الكتاب شيئاً ما محدداً ومهماً. فهو ينذر (avertit): بأن هناك عدداً محدداً من المصطلحات ينبغي لنا وجوب تفاديها، ومن بين تلك المصطلحات، مصطلح «الروح» (Geist). ففي عام 1953 أي أكثر من خمسة وعشرين عاماً فيما بعد - وهذه السنون لم تكن فقط ربع قرن عادي في حياة هايدغر وألمانيا وبالتالي أوروبا- ومن خلال نص رائع مخصص للشاعر تراكل، يلاحظ هايدغر أن تراكل كان دائماً يأخذ حذره في تجنب أوتفادي (vermeiden) مرة أخرى كلمة «الروحي»: (geisthg) ومن الواضح أن هايدغر يوافقه على فعله هذا، إذ يفكرالأول بذات الشيء الذي يفكر به هايدغر. ولكن، في ذلك الوقت، لم يكن مصطلح (Geist) ولاحتى (geistlich) هما اللذان ينبغي تفاديهما وتجنبهما، ولكن كان بالأحرى مصطلح (geistig) هو المقصود.

لكن السؤال هنا أيضاً كيف يتسنى لنا أن نحدّد الاختلاف بين تلك المصطلحات، وكيف يمكن أن نحدّد أيضاً ما الذي حدث، على كافة الأصعدة، في ذلك الزمن المتخلل لتلك الخمسة والعشرين عاماً؟ كيف سوف يتسنى لنا أن نوضح الخمسة والعشرين عاماً تلك بين إشارتي التحذير والتنبية «(avoid) تجنب و(avoid using) تجنب استخدام». فهايدغر، بلاشك، كان لايكف عن تكرار ملحوظاته العادية (إذ لم يكن قد تم الانتباه إليها بعد) بشأن أهمية استخدام كل تلك المصلحات والمفردات، ومن ضمنها بالطبع صفة «الروحي» (geistig). علاوة على

ذلك، كان يتحدث مراراً ليس فقط عن مصطلح «الروح» ولكن أيضاً، وفي بعض الأوقات، كان يطوع هذا المصطلح في نمط وأسلوب لافت للنظر في كتاباته تحت عنوان الروح؟

فهل يمكن القول: إنّ هايدغر بذاته قد فشل حقاً في تفادي وتجنب ما كان يعرف سلفاً أنه ينبغي أن يتم تجنبه؟ وماهو ذلك الشيء الذي وعد نفسه، بمعنى ما، أنه سوف يتفاداه ويتجنبه تماماً؟هل يمكن أن يكون قد نسي وعده في ممارسة هذا التجنب وذلك التفادي؟ أو ربما يكون الأمر كله شيئاً آخر بحيث إن المرء يمكن أن تراوده الشكوك في أن كل تلك الأشياء، في تفكير هايدغر، هي أكثر تعرجاً والتواءً وتشابكاً من هذا الذي يبدو للوهلة الأولى؟

هنا لايمكن لأحد الدخول في كتابة الفصل المعد والمقرر سلفاً لكتاب مختلف. أتخيل عنوانه «كيف يتم تجنب الكلام»[1] ما الذي تعنيه كلمة «تجنب» بشكل عام وخصوصاً عند هايدغر؟ وهل هذا الاجتناب والتفادي هو بهذا الحجم من الضرورة. إن المقولات الأخيرة، التي تحدثنا عنها، ليست كافية العمق كي توازي قدر القول الذي يضعها بشكل مألوف وثابت للعمل، مثل عامل التحليل النفسي على سبيل المثال، فهايدغر لايأخذ هذا العامل جدياً بعين الاعتبار أو حسبان تنظيم واقتصاد ذلك التجنب، والتفادي (vermeiden) في تلك الأمكنة

(1) الفصل الأول، هذا العنوان هو لفصل من كتاب نشر في وقت متزامن مع العمل الحالي:

Inventions de l'autre, (paris: Galilée,1987) p535-95 *Psyché*.

انظر أيضاً في ذات الكتاب النقاش حول موضوعة» التخلي«:

« **Désistance**» p. 597-638.

والأيون التي تكشف وتعرض نفسها على «سؤال الوجود». على الأقل يستطيع المرء أن يقول: إننا أيضاً، في الواقع، بعيدين جداً عن أخذ ذلك الأمر في الحسبان. وكل ما ينبغي أن أقوم به هنا هو محاولة طرح مقاربة جديدة لهذا الموضوع للتعاطي معه من زاوية مختلفة. ما أفكر فيه، على وجه الخصوص، هو بالأحرى كل أشكال التفادي والتجنب تلك التي تصل إلى مكانة القول بدون القول، والكتابة بدون الكتابة واستخدام الكلمات دون استخدامها: في العلامات المقتبسة («»)، على سبيل المثال، تحت شكل صليب غير سالب يرسم تحته خط (kreuzweise Durchstreichung)، أو مرة أخرى في افتراضات من هذا النوع اللاحق: «إذا أردت أن أكتب عن موضوع اللاهوت، كما تغريني المناسبة في بعض الأحيان على الشروع بذلك، فمن المستحسن أن لا يظهر مصطلح «الوجود» في ذلك النص»[1]... إلخ. والآن، ونحن نعرف هذا الأمر بشكل كاف، من خلال المعطيات التي يطرحها هايدغر سلفاً حيث يعمل هذا الأخير مسبقاً على تواري وإخفاء هذا المصطلح، مصطلح «الوجود»، في حين يسمح له أحياناً بالظهور ولكن مع شرط أن يكون تحته خط؛ هكذا ربما يكون ميله ونزوعه في الذهاب بعيداً إلى الحدود القصوى، ومنذ فترة طويلة، في طريق اللاهوت. فهو يقول

---

(1) الإجابة هنا هي إلى طلبة «جامعة زيورخ» في عام (1951). ترجمت الحلقة الدراسية ونشرت بواسطة الباحثين F.Fédier and D. Saatdjian في جريدة (الشعر) في العدد 13 من عام (1980). إن الفقرة التي اقتبستها والتي رجعت إليها في الفصل: «Comment ne as parler» في كتاب (*psyché*) أيضاً تمت ترجمتها في العام نفسه بواسطة المترجم J. Greisch في الكتاب اللاحق:

Heidegger et la question de Dieu, (Paris, 1980): p334.

بهذا الصدد: إنه كانت لديه الرغبة في أن يكتب في موضوع اللاهوت، ولكن ليس عن أي شيء كان، بل يكتب عن النقطة الحقيقة التالية: أنه ليس من الصحيح القول إطلاقاً إنه سيتوقف عن العمل الفلسفي تماماً وسيغلق باب تفكيره إذا ما ناداه يوماً ما الإيمان.[1] ولكن أليس في قوله هذا يظهر لنا هايدغر أن بمستطاعه فعل ذلك؟ بل هو الوحيد الذي يقدر على فعل هذا الأمر بيسر؟

إن العنوان الذي يفرض نفسه عليّ في تلك المحاضرة ربما يكون مدهشاً وربما يصيب البعض منكم بالصدمة، وسواء كان الأمر على هذا النحو أو لم يكن، فإنكم ستميزون ذلك الاقتباس - هذه المرة بالطبع بدون محاكاة تهكمية ساخرة - على الكتاب المفتري والفاضح[2]،

---

(1) «في داخل الفكر، لاشيء يمكن أن ينجز ويستطيع بالتالي أن يهيئ أو يساهم في خلق ذلك التحديد أو الفصل لمعرفة ما الذي يدور في مسألتي «الإيمان» و«النعمة». إذا كان الإيمان يناديني بهذا الطريق، فإنه ينبغي عليّ أن أغلق دكان الأفكار. بالطبع، ضمن أجواء البعد الديني يبقى المرء يتواصل ويشكل التفكير؛ لكن الفكر، في حد ذاته، سوف لن تكون له أي مهمة تذكر للإنجاز». هذا هو التقرير الصادر في جلسة للأكاديمية (الإنجيلية-البروتستانتية) في هافيسلر في كانون الأول/ ديسمبر عام (1953) والذي تمت ترجمته بواسطة جي كرايش (J. Greisch) في كتاب: *Heidegger et la question de Dieu*,p.335.

(2) المقصود بهذا الكتاب هو «مقالات في الروح» الذي ألفه الفيلسوف هيلفيتيوس. وكلود أدريان هيلفيتيوس (1715- 1771) فيلسوف وأديب فرنسي. توّجت دراساته الفلسفية في إنتاج كتابه الشهير «مقالات في الروح» أو (في العقل). وقد نُشر هذا الكتاب لأول مرة في عام 1758 وكان يقصد منه أن يكون المنافس الأول لكتاب مونتسكيو «روح الشرائع»، حيث كان هيلفيتيوس يجادل بقوة ضد نظرية مونتسكيو التي تقول بتأثير المناخ على تشكل طابع الأمم المختلفة.جذب هذا العمل الانتباه الفوري للعديد من الناس وأثار=

والمجهول أصلاً والمخصص كي يرمى في النار[1].

= معارضة أكثر شراسة، وخصوصاً من لويس دوفين، ابن الملك لويس الخامس عشر. بالإضافة إلى ذلك أدانت جامعة السوربون هذا الكتاب بشدة، في حين أقنع القساوسة المحكمة بأنه كان مليئاً بالأفكار الخطيرة والهدامة. وقد أعلن من ثم أن هذا الكتاب ما هو إلا هرطقة-إلحادية، ونتيجة لذلك، تم التنديد به من قبل الكنيسة والدولة وتم حرق كل نسخه المطبوعة. ولقد شعر هيلفيتيوس بالرعب نتيجة للعاصفة التي أثارها كتابه، الأمر الذي جعله يكتب ثلاثة تراجعات منفصلة ومهينة عن هذا الكتاب وأفكاره. وكان لهذا الأمر آثار سلبية للغاية على الفلاسفة، ولا سيما دنيس ديدرو، والعمل العظيم الذي كان يقوم به في مشروع الإنسكلوبيديا. وبدأت السلطات الدينية، وخصوصاً اليسوعيين، والبابا الجديد حملة واسعة ضد الفلاسفة يحركها دافع الخوف من انتشار أفكار الإلحاد حيث أرادوا أن يضيقوا الخناق على «الفكر الحديث» وأصبح من ثم كتاب هيلفيتيوس بمثابة كبش الفداء لإنجاز هذا الغرض. لكن تلك الحملة أدَّت إلى نتائج عكسية حيث تمت ترجمة الكتاب تقريباً إلى كل اللغات في أوروبا. من جهة أخرى، انتقد فولتير هذا الكتاب بقوله «إنه يفتقر إلى الأصالة». فيما أعلن روسو أن المحسن الحقيقي المؤلف أعطى كذبة كبيرة لمبادئه. في حين كان غريم يعتقد أن كل الأفكار الواردة في هذا الكتاب مأخوذة أو مقتبسة من ديدرو. أما مدام دو دافاند فقد أكّدت أن هيلفيتيوس أثار كل تلك العاصفة لأنه قال بعلانية كل ما يعتقد به المرء في السر. وادعت مدام دي كرافكني أن كل مايحتويه هذا الكتاب من أفكار تم التقاطها من جلسات الصالونات التي كانت تعقد في بيتها. (م)

(1) بما أن مجمل ذلك المقال سيكون محاطاً بالنار من جميع جهاته، فإني أسترجع وأسترد هنا، بشكل مختصر، ما حدث لكتاب الفيلسوف هلفيتيوس *(Dc léspirt)* الذي كان قد تم حرقه على درجات السلم الكبير لمحكمة العدل في العاشر من شباط في عام (1759) بواسطة الأمر الصادر من البرلمان الباريسي آنذاك، بعد أن استرجع الملك امتيازه وبعد أن منع البابا كليمنت III X قراءة ذلك الكتاب في أي لغة. إن التراجع الثاني للكاتب، سواء كان أكثر أو أقل صدقاً، كان معروفاً جيداً: أنا اقتبس من ذلك بعض السطور والتي سوف لا تكون بالتأكيد بدون =

= المضامين التي تحملها، على الرغم من أنها غير مباشرة للغاية، والتي نتعامل معها هنا تحديداً: «كنت لا أريد أن أشرع في مهاجمة طبيعة النفس ولا أصلها ولا روحانيتها، حيث إنني أنجزت ذلك بوضوح من خلال عدة نقاط في هذا العمل كما أعتقد. فأنا لا أبغي أن أهاجم أي حقيقة من الحقائق التي تتعلق بالمسيحية، والتي أعلن بأمانة صرامة عقيدتها وأخلاقها، والتي أشعر بالفخر أيضاً في إخضاع كافة أفكاري، وكل آرائي، وكل قدرات وجودي إليها، تحت يقين الحقيقة التالية: إن أي شيء لا يطيع روحانيته فإنه لايستطيع أن يطيع الحقيقة».

وكما هو معروف جيداً، فإن الفيلسوف الفرنسي روسو كان لا يتفق لا مع هيلفيتيوس ولا مع مضطهديه ومضايقيه في هذا الشأن حين يقول التالي: النار مرة أخرى تطل برأسها علينا: «قبل عدة سنوات، وعند ظهور الكتاب المهم *(Dc léspirt)*، كنت قد عزمت على الشروع في مهاجمة مبادئه، والتي أجدها، بما لا يقبل الشك، خطرة. ولكني توقفت عن تنفيذ ذلك العهد عندما علمت أن الكاتب تمّت محاكمته. وعلى الفور وبشكل مباشر رميت أوراقي في النار، مستنتجاً الأمر التالي: أنه ليس هنالك واجب واحد في هذا الكون كله يمكن له أن يفوض أو يرخص أمر الأساس المتعلق في الانضمام مع هذا الحشد الهائج من الناس في تحطيم وتشويه سمعة وشرف الرجل من خلال إخضاعه إلى هذا الاضطهاد المروع. وعندما هدأت الأمور وكل شيء رجع إلى حاله، كانت لدي فرصة مؤاتية للتعبير عن مشاعري حول نفس الموضوع في كتابات أخرى؛ وقد فعلت ولكن دون أن أشير أو أسمّي الكاتب أو كتابه». انظر المصدر اللاحق:

Letters de la Montagne ,1764 (in *ocuvres complétes)*, 4 vols(paris: Gallimard, 1959-69), vol 3 p 693.

من الروح - إلى النار (de l'ésprit-au feu): بما أن ذلك يمكن أي يكون عنوان تلك الملاحظة، دعنا نوجه أفكارنا إلى هؤلاء الكُتّاب الملحدين ذوي الأرواح الحرة. كاتب كتاب *Mirouer des simples âmes*، على سبيل المثال، السيدة مارغريت دوبورتي التي تم حرقها في عام (1310) . وكذلك تم حرق كتابات المفكر ريترس، حيث وجهت إلى كتاباته وآرائه، في إنكلترا في القرن السابع =

هذا العنوان، الذي يظهر اليوم، ينطوي على مفارقة تاريخية في جانبه النحوي والأسلوبي، كما لو أنه يأخذنا إلى الوراء إلى العصر الذي كان فيه الفلاسفة لا يزالون يكتبون على طريقة البحث أو الرسالة التصنيفية أو المنظومية في نمط التركيب اللاتيني وفي الأسلوب الشيشروني«De spiritu» (في الروح) ، حيث الاتجاه الفلسفي الذي يسمى بالمادية الفرنسية للقرن التاسع عشر أو الاتجاه الروحي الفرنسي في القرون اللاحقة، أرست أسسها على أفضل قوانين وقواعد مدارسنا في النثر والخطابة. إن شكل تلك المفارقة التاريخية، حتى وإن كان يثير الغضب، فهو «ارتجاعي» يعود إلى صفة تلك الروح التي تبدو أكثر غرابة في المشهد الذي تمثّله تلك الجلسة، وذلك يعود إلى سلسلة من الأسباب المتعلقة في كل من الأسلوب الفلسفي (الذي لا شيء منه إطلاقاً يذكرنا بأسلوب النمط الهايدغري) وكذلك إذا جاز لي القول فيما يتعلق بدلالات الألفاظ: على سبيل المثال، إن كلمة «الروح» أو هكذا تبدو هي على الأقل، ليست بكلمة عظيمة المعنى عند هايدغر، بل هي، بالأحرى، بعيدة عن أن تكون واحدة من موضوعاته الفلسفية المهمة. هنا يبدو من الواضح أن هذا الأخير قادر، وبدقة، على تفاديها. ومن يجرؤ على الشك في قدرته على عمل ذلك في مبحث الميتافيزيقيا سواء كان مادياً أم روحياً، لكن الميتافيزيقا، من جهة أخرى، تظل هي

= عشر، الاتهامات نفسها التي كانت وجهت ضد الأرواح الحرّة قبل عدة قرون: انظر كتاب الباحث نومان كوهين:

The pursuit of Millennium: Revolutionary Millenarians and mystical Anarchists of the Middle Ages (London, Temple Simth,1970):P.150.

وهي طبعة منقحة وموسعة تم نشرها في لندن.

وحدها التي أنتجت الأيام العظيمة وأفضل لحظات التراث الفكري الفرنسي، التراث الحقيقي المتين والراسخ جداً والذي يرسم بصماته في مجمل مؤسساتنا الفلسفية؟

ولأن ذلك الشك يبدو أمراً منافياً للعقل، ولأنه يحمل في طياته شيئاً مفرطاً لا يحتمل، ولأنه ربما أيضاً يتحرك نحو قصارى الأماكن القلقة في مسيرة هايدغر الفكرية، مقالاته، وتاريخه، فإن الناس بدورهم يتجنبون الحديث عن الروح وتناولها في عمل، ولكن وعلى الرغم من ذلك، سمح هايدغر لنفسه أن يكون مسحوراً ومفتوناً بشكل خفيّ بمجمل كتابته، من صفحاتها الأولى إلى الأخيرة، بهذا الشيء الحقيقي الذي يدعى «الروح».

إن هذا الموضوع ليس أمراً استثنائياً أو لافتاً للنظر، بالطبع نحن نتحدث هنا عن موضوع الروح، هذا الذي يشغل-كما سوف أوضح ذلك لاحقاً - مساحة عريضة ورئيسة وواضحة في خط الاتجاه الفكري الحالي، وليس من المستحسن أن نحرم أنفسنا من الاهتمام فيه؟ ولكن ليس هنالك شخص ما، من مجمل أتباع هايدغر، يرغب في تقديم أي مقاربة جديدة إلى هذا الموضوع والتعاطي معه، سواء كانوا أرثوذكسيين أو منشقين أو هايدغريين جداً أو أشخاصاً يمتلكون أفكاراً عن هايدغر لكنهم يختلفون عنه، أو طلاباً له، أو متخصصين فيه. لا أحد تماماً يرغب أن يتعاطى مع هذا الموضوع إطلاقاً. والأمر لا ينتهي عند هذا الحد فقط، بل حتى الاختصاصيين الذين هم ذوو ميول ضد هايدغر لم يهتموا بالمرة في مسألة تتبع جذر كلمة «الروح»، ولا حتى ما يتعلق بشجبها. لماذا كل هذا الإهمال؟ ماذا يحدث هنا؟ وما

الذي تم تفاديه وتجنبه بواسطة ذلك؟ ولماذا يظهر هذا الأمر واضحاً في تراثنا، ولماذا هذا التعصب فيه؟ ولماذا حتى حينما يرفض هذا التراث التعاطي معها، تبقى «الروح» لاتشغل المكان الذي تستحقه مع بقية الموضوعات الرئيسة الكبرى والمصطلحات الكبرى المهمة عند هايدغر، على سبيل المثال: «الوجود»، و«الدازاين» (الوجود هناك في هذا العالم)، و«الزمان»، و«العالم»، و«التاريخ»، و«الاختلاف الأنطولوجي»، و«الحدوث»؟

ربما كان أمراً ضرورياً الشروع في تلك المخاطرة الأكاديمية الكلاسيكية من أجل تحديد وتعيين هذا الموضوع، موضوع الروح، ولكن في الوقت نفسه أيضاً، ترك ذلك المجال المهم مفتوحاً أمام التفكير - لأن قصدي الأول لا يكمن في التعاطي معه - ببساطة، لأن بُعد التفكير الفرنسي وسياقه، التاريخ الفرانكو-جرماني، هو المنظور الذي أريد أن أموقع وأحدد مكان هايدغر على خارطته في هذا الكتاب، والتي غايتها أن تُبقي هذا السؤال (سؤال الروح) مفتوحاً من خلال هذا الفضاء الواسع للتفكير. إن عنوان **«في الروح» (De l'espirt)** هو بلا شك عنوان فرنسي بكل معنى الكلمة، فرنسيته المفرطة تعطي معنى لروحية أو دينية الروح. لكن النقطة التي ينبغي لنا التشديد عليها هي: إن هذه الكلمة أو هذا العنوان ربما يكون رنينه مسموعاً جيداً في اللغة الألمانية أكثر منه في أي لغة أخرى. ربما، على أية حال، سوف نكون أكثر حساسية في مراعاة جرمانية أو ألمانية هذا العنوان إذا ما تركنا رنينه يُسمع من خلال لغة أخرى أجنبية، من أجل أن نخضعه إلى اختبار الترجمة، أو على الأصح إذا أخضعناه إلى اختبار مقاومته وعصيانه

علـى الترجمـة. واذا ما أخضعنا أيضاً لغتنـا لهـذا الاختبـار نفسه.

مع ذلك، هذه الضرورة أعلاه تبقى أحادية الجانب، لذا سوف لن أعتمد على التبرير الأساسي لموضوعي المختار، سواء كان ذلك في موضوع المقدمة أو بعدها. ولكن، هنا، وبالرغم من ذلك، وقبل كل شيء توجد لدينا ثلاث حجج تمهيدية بهذا الصدد ينبغي علي أن أقوم بطرحها.

(1) الحجة الأولى: ضرورة إلقاء الضوء، وتوضيح طبيعة الصراع ما بين اللغات، على سبيل المثال: اللغة الألمانية مع الرومانية، واللغة الألمانية مع اللاتينية، وحتى اللغة الألمانية مع الإغريقية، (Übersetzung as Auseinandersetzung)، أي توضيح حالة الترجمة كتصادم بين الكلمات اللاحقة: Pneuma, Spiritus, Geist. ففي حدود معينة، فإن الكلمة الأخيرة Geist لاتسمح لنفسها أن تترجم إلى الكلمتين الأخريين Pneuma, Spiritus. «أخبرني كيف تترجم النصوص وسوف أخبرك من تكون أنت»، هنا تذكير لما قاله هايدغر عن موضوع سوفوكليس أنتيغون (بنت أوديب) (Antigone)[1]. من

(1) «أخبرني كيف تترجم النصوص وسوف أخبرك من تكون أنت»

«Sage mir, was du vom Übersetzen hälst, und ich sage dir wer du bist.»

على الفور بعد هذا، إن الموضوع الذي يُثار هو موضوع الترجمة للعبارة التي هي «deinon» of the deinon: حيث تعني الرعب (furchatbar)، «الضخم» (gewaltig)، و«غير المعتاد» (ungewöhnlich) في نمط أقل مألوفية ولكن أكثرحقيقة، حيث يسميه هايدغر «الغريب» (unheimlich) انظر:

«Die Bedeutung des deinon,» in *Gesamtausgabe*, Bd. 53, p. 74ff.

أستحضر هذا الفقرة بسبب غموض معنى كلمة (deinon) الذي يترك آثاره وبصماته على كل النصوص التي سوف نقترب منها.

خلال هذا العنوان «في الروح» والذي أعلنته الفرانكو-لاتينية أيضاً، في صيغة النمط الكلاسيكي للسؤال، وحتى في خطاب مطول، أود أن أبدأ البحث عن مسألة «الروح»-الكلمة والمفهوم، عن المصطلحات اللاحقة: Geist, Geistig, Geistlich -عند هايدغر. ينبغي أن أبدأ، متواضعاً، في التجوال بين أروقة الوظائف، وبُنى التحولات المنتظمة، والفرضيات والأغراض التي تحملها تلك الكلمة. في الواقع، هذا العمل التمهيدي لم تتم بعد المباشرة به من قبل بشكل منتظم - وعلى حد علمي - ربما لن يكون قد تم حتى تصوره أو التفكير فيه بعد. إن مثل هذا الصمت عن تناول هذا الموضوع، عند هايدغر، لايمكن أن يكون إطلاقاً بدون معنى. فهو لا يُستمد فقط من حقيقة أنه وعلى الرغم من أن قاموس أو معجم «الروح» يعتبر الأكثر غزارة ووفرة عند هايدغر كما يعتقد، فإن الأخير لم يجعل منها مطلقاً واحداً من العناوين أو من الموضوعات الأساسية لتأملاته العميقة الواسعة، أو لكتبه، أو لحلقاته الدراسية، أو حتى لمحاضرة واحدة من محاضراته. وحتى الآن- سوف أحاول أن أوضح- إن ما تبقى من النقاط التي لا جدال فيها في تضرعات «الروح» عند هايدغر هي، في الحقيقة، أكثر من انقلاب (coup de force) القوة ذاتها في معظم تبدياتها العادية. إن موضوع «الروح» أو «الروحي» يكتسب، في الواقع، سلطة فوق عادية في اللغة. فهو إلى مدى ونحو صارم لم يظهر في مقدمة المشهد الفكري الألماني إطلاقاً، حيث يبدو أنه يُعفي نفسه أو يسحب نفسه من أي تحليل أو محاولة تفكيكية كما لو أنه موضوع لايخص تاريخ الأنطولوجيا، وبأن المشكلة المتعلقة به سوف تكون فقط من هذا القبيل أمراً عادياً.

(2) أما الحجة الثانية، من ناحية أخرى، فهي على النحو التالي: إن موضوع الروح، بالحقيقة، يندرج بشكل منتظم ضمن سياقات فكرية مشحونة سياسياً، وتحديداً في اللحظات الحرجة التي يدع فيها الفكر نفسه ينشغل أكثر من أي وقت آخر في ما يسمى «بالتاريخ»، و«اللغة»، و«الأمة»، و«النوع» (Geschlecht) و«اللغة الإغريقية» أو «الألمانية». من هذا المعجم الواسع من المصطلحات، ليس هنالك ما يبرر لنا الدعوة في تسمية هذا الموضوع بالروحاني أو حتى بالروحي؛ هل أستطيع أن أجازف وأدعوه مثلاً بكلمة (Spirituelle)؟ في الواقع، يرسم هايدغر تفاصيل موضوع «الروح» بجلاء، وتحديداً ما بين العامين (1933-1935)، وقبل كل شيء في «خطاب العميد» (Rectorship Adress)[1] وكذلك في كتابه **«مدخل إلى الميتافيزيقا» (Introduction to Metaphysics)**، أضف إلى ذلك، الكتابات التي تحتوي على إشارات مختلفة إلى الفيلسوف نيتشه. ولكن، وخلال السنين العشرين

---

(1) في 21 نيسان من عام 1933 تم اختيار مارتن هايدغر كعميد لجامعة فرايبوخ في عصر هتلر والنازية. وفي 27 من أيار/ مايو ألقى خطابه الافتتاحي بمناسبة تسلمه هذا المنصب، والخطاب كان معنوناً تحت اسم **«التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية»**. وقد أصبح هذا الخطاب بمثابة موافقة واضحة من هايدغر على سياسية النازيين وهتلر في ذلك الوقت. ففي هذا الخطاب يعلن هايدغر أن العلم ينبغي أن يكون القوة التي تشكِّل جسد الجامعة الألمانية. ولكنه كان يقصد بكلمة العلم «الماهية الأصيلة للعلم» حيث يحددها هايدغر في هذا الخطاب بمهمة انغماس المعرفة في الشؤون التي تحدّد مصير الناس ومصير الدولة التي ينبغي أن تكون دائماً في حالة استعداد للقتال في سبيل مصالحها. وفي الخطاب ذاته يربط هايدغر مابين مفهوم امتلاك العلم والصراع التاريخي للناس الألمان مع أعدائهم والطبيعة. (م)

اللاحقة من حياة هايدغر الفكرية، لاتوجد إلا انعطافة واحدة سوف أحاول أن أحللها، هذا المعجم للروح ذاته يعطي ويحدد اتجاه، الحلقات الدراسية لهايدغر على سبيل المثال: كتابته عن الفيلسوف شيلنغ والشاعر هولدرلين[1] وخصوصا الشاعر تراكل. فمن خلال تلك الكتابات يحاول هايدغر أن يلقي الضوء على قيمة الأفكار الرئيسية لتلك الشخصيات الأمر الذي لايخلو في تفاصيله من جدة وإبداع معين.

(3) هنا، أخيراً، وفي حجتي **التمهيدية الثالثة**، سأحاول أن أبرهن على الأمر التالي: إذا كان التفكير في الروح (Geist) وفي الاختلاف بين الروحي (Geistig)،وبين الديني (Geistlich) هوليس اختلافاً فكرياً ولا اختلافاً ايتمولوجياً متعلِّقاً بجذر كلمة الروح، واذا كانت نمطية هذا الموضع، وبناءً على ذلك، تتطلب مقولة أخرى، فإن موضوع «الروح» حينئذ سوف يندرج ليس فقط ضمن سياقات فكرية مشحونة سياسياً، كما سبق أن أشرت إلى هذا الأمر بشكل سريع، وبالأحرى بشكل تقليدي بسيط ومألوف. بل وربما أيضاً يقرّر ذاته كمعنى حقيقي لماهو ذو طابع سياسي بحد ذاته. على أي حال، فإنه سوف يتم تحديد مكان مثل هكذا قرار، بالطبع، إذا كان هذا الأمر ممكناً. فمن حيث امتيازه، فإن موضوع «الروح» بالكاد يكون مرئياً، وعلى الأخص فيما يتعلّق أو

(1) يوهان كريستيان فريدريش هولدرلين (1770-1843) شاعر ألماني غنائي كبير، ارتبط اسمه عادة مع الحركة الفنية المعروفة باسم «الرومانسية». وكان هولدرلين أيضا مفكراً مهماً في تطوير الفلسفة المثالية الألمانية، وخصوصاً من خلال ارتباطه بزملاء الدراسة الذين كان يشاطرهم الأفكار نفسها في الجامعة وهم جورج فيلهلم فريدريش هيغل وفريدريك ويلهلم شيلنغ يوسف. (م)

يسمى بالأسئلة السياسية أو بأسئلة السياسي تلك التي تحفّز الكثير من المناقشات اليوم حول هايدغر؛ وبلاشك، على الأخص، من خلال صيغ رياح التجديد المقبلة من فرنسا في الفكر - والفضل والشكر هنا ينصبّ على الشخصية الفكرية الوجيهة التالية (لاكان لابارث)[1]- من خلال نقاشاتهم وآراءهم التي لها صلة وثيقة بالأسئلة الكبرى عن «الوجود» و«الحقيقة»، وعن «التاريخ»، وعن «الحدوث»، وعن «المفكر فيه واللامفكر فيه»، وأنا، هنا، بالمناسبة دائماً أفضل القول في صيغة الجمع، أي الأفكار واللاأفكار،عندما أتحدث عن هايدغر.

---

(1) فيليب لاكان لابارث (1940-2007) فيلسوف فرنسي وناقد أدبي ومترجم. تأثّر بشكل كبير بالفيلسوف الألماني مارتن هايدغر وكتب نتيجة لذلك العديد من الدراسات القيمة عنه بالإضافة إلى كتاباته عن العديد من الفلاسفة على سبيل المثال: جاك دريدا وجاك لاكان، وسيلان بول، وجيرار كرانل، وعن الرومانسية الألمانية. بالإضافة إلى ذلك، ترجم العديد من الأعمال الفلسفية لهايدغر، وسيلان، وفريدريك نيتشه، وفريدريك هولدرلين، ووالتر بنيامين إلى اللغة الفرنسية. (م)



الفصل الثاني

الأسئلة المفتوحة:أسترجع العنوان الذي اقترحته لتلك الندوة. قبل الشروع حقاً في البداية، ينبغي أن أقول بعضاً من الكلمات حول ما الذي تعنيه حقيقة تلك الأسئلة المفتوحة لي اليوم-الأسئلة التي فُتحت بواسطة هايدغر - وكذلك مفهوم «الانفتاح» فيما يتعلق بهذا الفيلسوف.إن هذا الأمر سوف يجيز لي وصف التدبير أو الاستراتيجية التي تتطفل على اختيار هذا الموضوع بالنسبة لي اليوم، على الأقل عند نقطة معينة من قراءتي لتلك الأسئلة، وكذلك بالنسبة للحظة التي لا تحمل أي شك لي بأنها أعظم تردد وأعمق حيرة وارتباك. هنا سأطرح بعض التعليقات، ومع هذا تبقى تلك التعليقات مجرّد ملاحظات تمهيدية، لكنها ربما تنير لي الطريق الذي سوف أتبعه لاحقاً.

إن الانتباه المكرّس نحو مسألة «الروح» (Geist) ،والذي كان عوناً لي منذ عهد قريب على تحديد طريقي لبعض من القراءات المهمة لهيغل،[1] يدفعني مرة أخرى بشكل حثيث على مواصلة طريق البحث

(1) «*Le puits et pyramide:introduction à la sémiologie de Hegel*» in Marges de la philosophie (Paris:Minuit, 1972), p.79-127(trans. Alan Bass , Margins of Philosohy (University of Chicago press, 1982), P.69-108). Glas (Paris Galilée 1974) (trans. John P.Leavey, Jr., and Richard Rand (University of Nebraska press, 1986). =

الذي أسعى إلى إنجازه منذ سنوات عدة، وها أنا أقدم ثماره لكم الآن في هذه الحلقة الدراسية متناولاً فيها الصفة القومية الفلسفية أو النزعة القومية للروح. في أحوال عديدة وكافية من هذا البحث، فإن من المؤكد أن نصوص هايدغر تشكّل هنا الاختبار الحقيقي بحد ذاته. هذه النصوص هي أيضاً تحت الاختبار، خصوصاً عندما يتعلق الأمر في سؤالي «اللغة» و«المكان». وأثناء متابعتي لهذا العمل كنت قد نشرت له تصديراً قصيراً تحت عنوان «الجنس (Geschlecht)، الاختلاف الجنسي والاختلاف الأنطولوجي»[1]، حاولت فيه تتبع آثار وحدود ذلك الجنس، وتعدد المعاني المرعب للكلمات، والعصية عملياً على الترجمة على سبيل المثال: (العرق: (race)، النسب: (Lineage)، الأصل: (stock)، النسل: (generation)، الجنس: (sex) في النص المخصّص للشاعر تراكل في كتاب «**الطريق إلى الكلام**»(**Unterwegszur Sprache**) . في هذا النص، تحديداً، نواجه ذلك الفصل والتمييز الذي يحاول هايدغر أن يجعله مهماً وقاطعاً بين gcistlich, geistig، وبعد ذلك يؤكّد التقسيم المفرد الصحيح داخل كلمة روحي (geistlich). وبالطبع، أعتزم هنا العودة إلى موضوع هذا الفصل وهذا التقسيم الذي ينظّم عملية التفكير في موضوعة الجنس (Geschlecht) في تلك النقطة على مسار هايدغر.

= حيث يعالج هذا الكتاب كلمة ومفهوم «الروح» عند هيغل كأكثر الموضوعات وضوحاً.

(1) «Heidegger,» *Cahiers de l'Herne* 45 (1983), P.419-30, reprinted in *Psyché*, P.395-414 (trans, in Research in Phenomenology 13 (1983), 65-83.

من جانب آخر، نحاول أن نبقى ضمن حدود هذه الحلقة الدراسية ولا نخرج عنها بعيداً، وأن نقدّم هنا قراءة صبورة بقدر المستطاع لمحاورة **«تيماوس»** لأفلاطون، خصوصاً ما يتعلق منها بمفهوم «الكورا»[1] (Chora) ودلالته فيها، حيث يبدو لي أن هذه النقطة سوف تنقلنا - على الأقل بانسيابية - إلى إشكالية التأويل التي يطرحها هايدغر في كتابه **«مدخل إلى الميتافيزيقيا»**. بالإضافة إلى ذلك، هنالك أسئلة أخرى يمكن طرحها وتكون بيّنة بذواتها عن هذا المثال. هذه الأسئلة تتعلّق، بالأحرى، بالتأويل العام لتاريخ الأنطولوجيا، أو ما ينبغي أن أسميه، مستخدماً هنا الكلمة التي يرفض هايدغر استخدامها، والتي استخدمها بقناعة مؤقتة بتفكيك البديهيات ومخطط التاريخ في عمومه، ولكن استخدام هذه الكلمة، أعني، البديهيات، هو بالحقيقة أمر مشكوك فيه فقط من وجهة نظر مخطط التاريخ بحد ذاته. وعليه فالأمر ليس ملزماً في منع أي أحد ما من أن يقدِّم على بساط البحث ما يفترضه هايدغر على أنه محرم أو ممنوع. لماذا لا نقف بثبات ونحقّق في هذا الافتراض وهذا التحريم والإبعاد؟

في العام الماضي، وفي إطار التحضير لندوة أخرى عن هايدغر في جامعة (Essex) كان قد نظمها الباحث (ديفيد كريل،[2] والموجود الآن

---

(1) مفهوم «الكورا» (Chora) هو مفهوم فلسفي استخدمه الفيلسوف اليوناني أفلاطون لوصف المكان: إنه في الواقع المحيط الذي من خلاله تتجسد الصور. (م)

(2) ديفيد فاريل كريل هو أستاذ الفلسفة في جامعة دي بول. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة دوكين، حيث كان موضوع أطروحته عن الفيلسوفين هايدغر ونيتشه. وقد قام بالتدريس في العديد من الجامعات في ألمانيا وفرنسا =

هذا اليوم بين الحضور، والبعض منكم أيضاً كان حاضراً هناك ايضاً). عقدت في جامعة (Yale) أيضاً في الوقت نفسه نوعاً من الحلقة الدراسية الخاصة مع بعض الأصدقاء الأميركان.[1] وفي الإجابة عن أسئلتهم أو اقتراحاتهم، حاولت أن أحدِّد وبدقة ما يظهر لي أنه مازال أمراً معلقاً، وغير يقيني، وباقياً في حالة حركة وغير واضح، لذلك، فهو - على الأقل بالنسبة لي - أمر لم يأت بعد أو يتجلّى بشكل واضح داخل النص الهايدغري. ولقد بوبت أو صنّفت أربعة خيوط دالّة للكشف عنه، وفي نهاية ذلك الحديث الطويل، الذي عرضته في ندوة جامعة (Essex)، كان ينبغي أن أسأل نفسي السؤال التالي: ما هو العامل المشترك الذي يربط بين تلك الخيوط الأربعة الدالّة؟ وما هو ذلك الأمر الذي يجعلها تتشابك البعض مع بعضها الآخر؟ ماهي أنشوطة تلك الشبكة؟ أعني،

= وإنكلترا. كان متخصصاً في الفلسفة الكونتنتالية، وقد كتب العديد من الكتب حول هايدغر ونيتشه، بما في ذلك الكتابين المهمين اللاحقين: «الحياة شيطان: هايدغر وحياة الفلسفة» (1992) عن هايدغر، و«الأوروبي الخيِّر: مواقع العمل النيتشوية في الكلمة والصورة» (1997) عن نيتشه، وقد كتب أيضاً وعلى نطاق واسع العديد من المقالات والكتب عن المثالية الألمانية، وأهم كتبه بهذا الصدد هو: «المأساوية المطلقة: المثالية الألمانية ولغة الله» (2005). كما قام أيضاً بترجمة محاضرات هايدغر عن نيتشه، وكان الناشر لكتاب «كتابات هايدغر الأساسية» (1977). وفي مقابلة أجريت معه عام 2005، استشهد كريل بالفيلسوف جاك دريدا قائلاً: إن الأخير كان له تأثير كبير في عمله الذي كتبه عن نيتشه: «مواقع العمل النيتشوية في الكلمة والصورة».(م)

(1) وهم:(توماس كينان) و(توماس ليفينس) و(توماس بيير) واندريسك ويمرنسكي). أريد أن أعبِّر هنا عن إقراري بالفضل والشكر لهم، هذا الكتاب مُهدى لهم بالاضافة إلى (ألكسندر كراسا ديوتمان) بمناسبة الذكرى السنوية لولادة الفيلسوف الألماني شيلنغ.

إن كانت هناك أنشوطة واحدة، أنشوطة واحدة بسيطة، لكنها مطلقاً ليست أمراً يقينياً محدداً، وهذا في النهاية أو دائماً هو السؤال ما قبل الأخير.

الآن، أطرح عليكم، هنا، الافتراض الذي أريد أن أقدمه اليوم أو أخضعه للاختبار بإحالته إليكم. إن تتبّع آثار هايدغر الروحية ربما يقرّبنا ولكن ليس من النقطة المركزية لتلك الأنشوطة-أعتقد أنه لا شيء إطلاقاً هنا يمكن أن يقرّبنا من تلك الأنشوطة-بل المقاربة وحدها هي التي تجمع النظام العقدي المقاوم في أكثر الالتواءات حذراً، سوف أوضح في الخاتمة لماذا قدّمت بشكل لطيف مثل هذا الافتراض الذي أعتقد أنه سوف يتحول بالضرورة إلى أمر صحيح. فأنا أدرك جيداً أن هذا الافتراض هو افتراض صحيح، كما هو في المقدمة. فإثباته يبدو لي أمراً مفارقاً أوموهماً بالتناقض كما لو كان أمراً محتماً. فالمحك والرهينة في هذا الافتراض هي حقيقة الحقيقة بالنسبة إلى هايدغر، حقيقة الحشو والتكرار حول ذلك الأمر الذي لم يكتشف أو يخترع حتى الآن. فهو يعود بنا إلى الوراء، إلى قبل إمكانية أي سؤال يطرح، يعود إلى ما لايرقى إليه الشك ذاته في أي سؤال. إن «الروح» (Geist) لايمكن لها أن تفشل في جمع هذا التشابك، لأن هايدغر يستخدم الروح، كما سنعمل على التحقق منه لاحقاً، كمرادف لإسم آخر لمفهوم الواحد والتجمع (Versammlung)، أي أن الروح واحد من أسماء الجمع والاجتماع.

إن **الخيط الأول** من تلك الخيوط الأربعة، والتي ذكرناها أعلاه، يقودنا، بدقة، نحو السؤال، أو إلى سؤال السؤال، يقودنا نحو ذلك

الذي كما يبدو لي الامتياز الطويل والمطلق الذي لا يرقى إليه الشك لمكانة «السؤال» (Fragen)، والذي في المثال الآخير، يمثّل جوهرية شكل وصيغة التساؤل عن ماهية ونبل التفكير أو عن الطريق النموذجي الذي يوصل إلى التفكير. هناك في الواقع لحظات - كما سوف نرى- تظهر لنا بوضوح كيف كان يميز هايدغر بين أنماط التساؤل، على سبيل المثال: بين، طرح السؤال أو الاستجواب، وحتى تبيّن لنا كيف كان يحلّل بدقة فعل التكرار المنعكس في هذا النمط من هذا السؤال أو في ذاك: «كيف تختلف كلمة لماذا في هذا النمط عن لماذا في ذلك النمط»؟ لكن، يبدو لي جلياً، أن هايدغر لم يتوقّف مطلقاً عن تحديد وبدقة ما هو الأمر المهم، والأعلى، والأفضل في التفكير الذي نجنيه من عملية طرح السؤال بذاته، أو اتخاذ القرار المهم، أو الدعوة إلى حراسة السؤال، و« تقوى» التفكير.[1] هذا القرار، وهذه الحراسة: أليست هي

---

(1) Denn das fragen ist die Frömmigkeit des Denkens: «لأن التساؤل هو رثاء الفكر».
هذة الجملة الأخيرة وردت في محاضرة «**سؤال بعد التقنية**»: Die Frage nach de Techink في عام 1935 والموجودة في كتاب «احكام واختلاف»: *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen:Neske, 1954),P.13-44 (trans William Lovitt, in Martin Heidegger: Basic Writings, ed. David Krell (London, Routledge, 1978) P.287-317)
وقبل ذلك بوقت قليل حدد هايدغر، وإلى حدٍّ ما، ما الذي يفهمه المرء من كلمة «الورع» (fromm). ففي تلك النقطة كتب هايدغر عن الفن عندما لم يكن هنالك إسم آخر له غير التقنية (tekhnè): إنه أمر منفرد، يتجلّى ويبوح بأشياء متعددة (einziges,vielfältiges Entbergen). إنه الورع الذي يأتي في الصف الأول وفي المقدمة، أي، أنه يمنح حالة الإمساك بهذا التأرجح الذي يعانيه الإنسان والأشياء ويحمي في الوقت ذاته الحقيقة
(fügsam dem Walten und Verwahrren der Wahrheit)» (p.38 316).

كما يبدو من قبل تعني السؤال بحذافيره؟ أليس السؤال لايزال هو هو ثابتاً في حضوره؟ ولماذا يبدو هذا السؤال ثابتاً أبداً تقريباً؟ ينبغي أن نكون هنا أكثر صبراً وحلماً لحلّ كل تلك الإشكالات. إن ما أريد أن أفهمه حقاً هو إلى أي مدى يمكن أن يبقى امتياز هذا السؤال بذاته محمياً من الاستجواب.

بدقة أكثر، ليس محمياً من السؤال، ولا حتى من التفكير في اللاتفكير الذي يطرح نفسه مرة أخرى على التحديد الهايدغري لمسألة اللا تفكير (تفكير واحد واستثنائي لكل مفكر عظيم)، وبناءً على ذلك، فإن تفكير هذا المفكر ببساطة أيضاً يحتوي على نمط من اللامفكر فيه، والذي هو أمر لا مفكر فيه من حيث إنه أمر غير مفكر فيه، طبعاً في صيغة غير سالبة، هو أمر غير مفكر فيه (un-gedacht)[1]. ولكن، وعلى الرغم من ذلك، فإن اللامفكر فيه يرجع بالحقيقة بطبيعته إلى حقل التفكير ذاته، كونه أمراً موسوماً ومُعلماً بواسطة الترنيمة الواضحة للسمع، والتوكيد، والتشديد، وبأنماط التجنب واللاتجنب، والتي تحدثت عنها الآن فقط. فهو طبقاً لذلك ليس محمياً من السؤال، ولكن مع ذلك فهو محمي من شيء آخر. الآن، سؤال الروح كما سأحاول أن أطرحه، ربما يكون الإسم الذي اختاره هايدغر ليسمّي به، خلف أي إسم آخر، إمكانية لاتساؤل السؤال.

(1) «إن اللامفكر فيه بعد في تفكير المفكرهو ليس افتقاد حالة الأصالة في تفكيره. إن اللامفكر فيه هو في كل حال يعني ببساطة اللامفكر فيه». انظر كتاب:
What is Called Thinking?, trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray [New York: Harper and Row, 1968], p.76. See too on this point «Désistance», in *Psyché*, p. 615ff.

أما **الخيط الثاني**، فإنه يرشدنا، خصوصاً، في سؤال التكنولوجيا الكبير، نحو التعبير أو العرض النموذجي والمثالي اللاحق: إن ماهية التكنولوجيا ليس فيها ما هو تكنولوجي إطلاقاً. إن منشأ هذا العرض يبقى، على الأقل في واحد من مظاهره المتعددة، ذا طابع فلسفي تقليدي صرف. فهو يحافظ على إمكانية التفكير التي تطرح السؤال، والتي دائماً تفكر في الماهية، المحمية من أي تلوث أصلي وأساسي بواسطة التكنولوجيا. هذا الاهتمام، إذن، لتحليل هذه الرغبة لهذا اللاتلوث الصارم، ومن هذا ينطلق المرء، ربما إلى تحليل تصور الضرورة، وربما يستطيع القول الضرورة المحتملة لتلوث-والكلمة هنا تعتبر جداً مهمة لي- الاتصال مع التفكير أو الكلام الملوث أصلاً بواسطة التكنولوجيا. إذن، فهو تلوث تفكير الماهية بواسطة التكنولوجيا، وهكذا التلوث بواسطة التكنولوجيا للماهية المُفكر فيها تكنولوجياً، وحتى سؤال التكنولوجيا بواسطة التكنولوجيا، فامتياز هذا السؤال يظل يمتلك مسبقاً ودائماً علاقة مع ما يتعذر اختزاله في التكنولوجيا. إن من السهل جداً تخيّل أن نتيجة هذه الضرورة لايمكن لها أن تكون محددة. مع ذلك، فإن «الروح»، كما سوف أحاول أن أقترح، تعنون أو تسمي مايريد هايدغر أن ينقذه من أي عوز أو فقدان (Entmachtung). بل أنه ربما كان حتى أبعد أو خلف مما يجب إنقاذه، الشيء الحقيقي الذي ينقذ (rettet).ولكن الشيء الذي ينقذ سوف لن يدع ذاته تُنقذ من هذا التلوث. إن ما يحدث هنا حقاً ستدور رحاه حول الاختلاف بين ما هو روحي أو فكري (Geistigkeit) وبين الروحانية (اللامسيحية) للروح والتي يحاول هايدغر إنقاذها وحفظ نقاوتها، والنقاء هنا يفهم على أنه

بعد داخلي للروح، حتى وإن تبين له أن الشر (das Böse) هو أمر روحي (Geistlich).

اما **الخيط الثالث** فإنه يعيدني، فعلاً، إلى ما تبقى لي من ذلك القلق القديم، ذلك القلق الذي يبقي الشك حيوياً في ذهني، سواء كان الأمر يتعلق بهايدغر أو بغيره. إنه يتعلّق بخطاب الحيوانية والبداهة، واضحاً كان أم غير واضح، ذلك الذي يتحكم فيه. ففي بحوثي السابقة، قدّمت الكثير من الإشارات عن هذا الموضوع، وعلى مدى فترة طويلة جداً من الزمن[1]. قبل ثلاث سنوات مضت، وخلال الانكباب على عمل عن موضوعة الجنس (Geschlect)، وكذلك في المحاضرة التي سوف يعرفها[2] البعض منكم، أحاول أن أقدم تحليلًا طويلًا ومفصلًا للمقال الهايدغري الذي هو في متناول أيدينا، بغض النظر عن نوعية الشكل الذي يأخذه هذا المقال، سواء كان قائماً على تحليل جذر كلمة الحدوث، كما هو الحال في فقرة «ماذا يعني التفكير»؟ (القرود

(1) بلا شك قبل عمل دريدا الفلسفي «Glas» يعتبر هذا الموضوع واحداً من أهم الموضوعات التي استحوذت على انتباه الباحثين في الحقل الفلسفي انظر:
P.35 (27), (163) (44), and Passsims. انظر أيضاً:

La Carte postale (Paris: Aubier-Flammarion, 1981), P.502, n.20 (trans, Alan Bass, *The post card* (University of Chicago press, 1987) , P.474, n.51.

(2) هذه المحاضرة التي يتحدث عنهادريدا هنا تم تقديمها كجزء من حلقة دراسية في باريس وكمحاضرة في ندوة في جامعة (ليولا) (شيكاغو)، وفيما بعد تم نشرها بالإنكليزية في العنوان التالي:

«Geschlect II: **Heidegger's Hand**» In *Deconstruction and philosophy*, ed. John Sallis (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

وإن النسخة الفرنسية يمكن العثور عليها في كتاب: *Psyché*,P. 415-51

تمتلك ما يجعلها معدة فعلاً للإمساك بالأشياء أو بالأسلحة، ولكن الإنسان يظل وحده فقط ذلك الذي «يمتلك الأيدي»؛ أو على الأصح، اليد-وليس الأيدي- تلك التي تحمل في طياتها جوهر الإنسان وماهيته) أو أن يكون الأمر على ما كان عليه، قبل عشر سنوات، في الحلقة الدراسية حول الفيلسوف (بارمنيدس) والتي بدأت تتبنى مرة أخرى التأمل في مفاهيم: (Pragma) و(Parxis) و(Pragmata). هذه المفاهيم الأخيرة تقدّم نفسها على أنها «حضور» (vorhandene) أو «ندرة» (zuhandene) وهكذا أيضاً تعبّر عن نفسها في حقل اليد (im Bereich der hand)[1]. هذه المشكلة تتعلّق مرة أخرى بطبيعة ونوعية العلاقة بين الحيوانات والتكنولوجيا. إن هذا الذي يحدث، خصوصاً، من خلال وسائل الإشكاليات المتعارضة جداً، يبدو لي أنه يتجلّى بشكل أوضح من خلال مسألة الأخذ والعطاء في التفكير. فهو ينظّم بوضوح الفقرة التي تعنون «ماذا يعني التفكير»؟؛ فهي تُملي تفاصيل العلاقة بين الفهم والعقل (Vernunft) و(vernehmen)، العلاقة بين الكلام واليد، جوهر الكتابة ككتابة (Handschrift) والتي تقع خارج سيطرة أي مكننة تقنية أو أي مكننة كتابية. إن هذا التأويل لليد، يشبه إلى حد بعيد مثال التقابل أوالتعارض بين الإنسان والحيوان الموجود هناك في العالم (Dasein)، الذي يحكم سيطرته على جذر الكلمة أو لاجذرها في معظم الخطاب المتواصل لهايدغر، بداية مع تكرار سؤال «معنى الوجود»، «تقويض الأنطولوجيا واللاهوت»، وأولاً وقبل كل شيء، التحليل الوجودي الذي يعيد توزيع الحدود بين الوجود هناك

(1) انظر المصدر اللاحق:Parmenides ,Gesamtausgabe Bd p118ff

في هذا العالم (Dasein) والوجود-الحضور (Vorhandensein) والبراعة (Zuhandensein). إن الحقيقة التي لايمكن إنكارها هي أن سؤال اليد والحيوان يظل حاضراً في كل وقت، ولكن هذا النوع من الموضوعات من الصعب تحديده وتعيينه. ويبدو لي أن الخطاب الهايدغري في هذا الجانب يقع تحت مقولة فن الخطابة والنثر، والذي هو أيضاً أكثر حزماً وسلطوية في إخفاء ذلك الارتباك الذي يعاني منه. في تلك الحالات يترك هذا الخطاب، عند هايدغر، سليماً، ويتمترس في غموضه، في بديهيات الميتافيزيقا الإنسانية الأكثر عمقاً: وأنا أتقصد في قولي «الأكثر عمقاً». وهذا الأمر يتجلّى بوضوح، خصوصاً، في المفاهيم الأساسية للميتافيزيقيا[1]، وحول البعض من خطوط الدلالة التي سوف أعود إليها لاحقاً، على سبيل المثال: «الحجر بدون عالم» (weltols) «الحيوان فقير في هذا العالم» (weltarm)، «الإنسان مُشكّل وخالق هذا العالم» (weltbildend). فقد حاولت إبراز التضمنيات التي تحتويها تلك الأطروحات، وكذلك أحدِّد مظاهرها الحقيقية وصعوبتها غير المنافقة أو الصفة التمهيدية لتطاولها. والسؤال هنا لماذا يقدّم هايدغر أمثال تلك الافتراضات على أنها أطروحات، الأمر الذي لم يقم به عملياً من قبل في أي مكان آخر من كتاباته، ولأسباب جوهرية؟ أليس لتلك الأطروحات بدورها تأثير في كل هذه الحياة والعالم؟ المرء يستطيع مُسبقاً أن يلاحظ أن تلك الصعوبات تتّصل مع هذا السؤال (أليس الحيوان حقيقة غير قادرة على فعل ذلك، أي استخدام يده، وغير قادرة

(1) انظر المصدر اللاحق:

Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe Bd 29.30 §§ 44ff.

على التعاطي) مع التكنولوجيا، وأخيراً، مرة أخرى، مع الروح: بمعنى آخر، ما هي طبيعة العلاقة بين الروح والإنسانية؛ وبين الروح والعالم؛ وبين الروح والحيوان؟

وأخيراً، **الخيط الرابع**، يقودنا، من خلال التفكير في ذلك الذي يشكّل روح العصر، في ذاته، وفي النهج الذي يختطه للعمل، يقودنا إلى ما ينبغي أن أدعوه، قليلاً استفزازياً، بالتكنولوجيا الخفية أو نظام الحكاية. فأنا أصرّ على أمثال هذا الجمع من رهانات الأجساد اليقينية للفكر، على سبيل المثال: مفهوم سبينوزا عن «مبدأ السبب أو العلة الكافية»... إلخ. ولكن مرة أخرى، ينبغي لنا أن ندرك أن التميزات المهمة التي تحدد روح العصر يمكن لها أن تنتظم حول الاختلاف- دعنا نسميه بالاختلاف داخل الروح- بين الأفلاطونية-المسيحية، التحديدات الميتافيزيقية أو الأنطو-لاهوتية لما هو روحي والتفكير الآخر للروحي كما يتحدث، كما هو على سبيل المثال، في الكلام مع الشاعر (تراكل): هذا العصر هو عصر روحي، فهو يستعيد أو يسترجع نفسه الآن، كما يرغب هايدغر في ذلك، من مسيحيته أو من معناه الكنسي.

هذه هي، إذن، فقط وجهة النظر التي توصلت إليها عندما قررت التكلم عن «الروح». ينبغي لي أن أفعل هذا مع الكثير من اليقين السالب والافتراض: يقين الفهم غير المتكامل لما هو في النهاية يحكم طبيعة الاصطلاحات والمفاهيم في اللغة الهايدغرية الروحية، والافتراض ذلك الذي يبدو أكثر وضوحاً، ربما هو الوضوح الغامض للتوهج، الذي يأتي بنا إلى أقرب رابطة لبعض من اللا أفكار، يقربنا إلى ذلك التشابك بين تلك الخيوط الأربعة أعلاه.

لا حاجة إلى القول، إن هذه اللاأفكار يمكن أن تعود لي ولي وحدي فقط. والأمر الذي سيكون أكثر جدية، بل حتى ذو جدية عقيمة، أن تلك اللاأفكار ربما لن تمنحنا أي شيء يذكر. يقول هايدغر: «كلما كانت الأفكار أكثر أصالة كلما أصبحت لا أفكارها أكثر غنى. فلا أفكار هي أعلى هبة (Geschenk) يمكن أن يقدمها لنا التفكير.»[1]

---

(1) «*What Is Called?*», p.76.

الفصل الثالث

على حد معرفتي، لم يسأل هايدغر نفسه مطلقاً السؤال التالي: «ما هي الروح؟» أو على الأقل، لم يفعل ذلك تحت أي نمط من الأنماط أو أي صيغة من صيغ التساؤل، وحتى تحت أي نمط من أنماط تطورات مسارات الأسئلة اللاحقة، على سبيل المثال: «لماذا كان هناك وجود بدلاً من العدم؟» و«ما هو الوجود»؟ و«ما هي التكنولوجيا»؟ و«بماذا يُدعى التفكير؟» ...إلخ. فهو لن يجعل مطلقاً سؤال الروح واحداً من أقطاب الأسئلة الكبرى والذي من المفترض للميتافيزيقا أن تعارض بها «سؤال الوجود»، على الأقل في نمط من أنماط تعين (Beschränkung) الوجود، وخير مثال على ذلك، مجمل النقاشات والحورات التي دارت خلال كتابه «**مدخل إلى الميتافيزيقيا**»: عن «الوجود والصيرورة»، و«الوجود والتمظهر»، و«الوجود والتفكير»، و«الوجود والواجب»، و«الوجود والقيمة». وهو أيضاً وعلاوة على ذلك لم يقم بمعارضة سؤال الروح مع الطبيعة، حتى على مستوى جدلي، طبقاً لأكثر المتطلبات الميتافيزيقية قوة ونشاطاً.

بماذا يُدعى التفكير؟ وبماذا تُدعى الروح؟ (Was heisst der Geist) هو عنوان الكتاب الذي لم يكتبه هايدغر مطلقاً، فكل مناقشات

وعروض هايدغر عن «الروح» كانت نادراً ما تأخذ شكلاً أو تتناول في طياته تعريف ماهية الروح. نادراً ما كانت تفعل ذلك وعلى نحو استثنائي، ونحن، بلا شك، نهتم بتلك الاستثناءات والتي هي في الواقع ذات صيغ مختلفة جداً، وحتى يمكن القول: إن البعض منها يعارض البعض الآخر. ففي معظم الأحيان، سوف يحاول هايدغر أن ينقش اسم «الروح» (Geist) أو صفتي «الروحي» (geistig,geistlich): ينقشها على مجموعة مترابطة من المفاهيم أو الأفكار الفلسفية التي تعود إلى محاولة تفكيك الأنطولوجيا، وفي معظم الأحيان يقوم بذلك من خلال تاريخ السياق الفلسفي الممتد من ديكارت إلى هيغل، بعبارة أخرى، من خلال الافتراضات التي سوف أغامر مرة أخرى في تسميتها بالبديهية، أو بداهة منطقية، أو بداهة شعرية. إن ما هو روحي، حينئذ، لم يعد ينتمي إلى منظومة المعاني الميتافيزيقية أو المعاني اللاهوتية- الأنطولوجية. فالروح بدلاً من كونها قيمة تقوم، بالأحرى، بالدلالة على ما يقع وراء التفكيك، إنها الينبوع والمصدر الحقيقي لأي محاولة تفكيك ولأي إمكانية تقويم.

إذن، بماذا كان ينادي هايدغر «الروح»؟

في كتاب «**الوجود والزمان**»، بداية القول، هناك كلمة، في هذا الكتاب لهايدغر، ظل معناها منغمساً في نمط من أنماط الغموض الأنطولوجي. يسترجع هايدغر هذا الأمر مراراً، ويطالب باتخاذ أعلى درجات إمكانية اليقظة والحذر حول تلك النقطة. هذه الكلمة ترتبط بسلسلة من المعاني التي تمتلك ملامح عامة، أن تكون متعارضة للشيء، للتحديد الميتافيزيقي لمعنى الشيئية، وعلاوة على كل ذلك

المذكور آنفاً، تكون متعارضة مع شيئية الموضوع، أو لذاتية الموضوع كما تم افتراضها بواسطة ديكارت. هذه السلسلة من المعاني هي «النفس»، و«الوعي»، و«الشخص»، و«الروح». إن كلمة «الروح» ليست شيئاً، الروح ليست جسداً. بالطبع، من حدود هذا التحديد الذاتي للروح، ينبغي على هذا التحديد أو التعين أن يتحرر، بعبارة أخرى، المرء يستطيع القول: إعتاق وتحرير التحليل الوجودي للوجود هناك في هذا العالم (Dasein). فالوجود هناك في هذا العالم يجد نفسه وجهاً لوجه مع المهمة المعطاة لتهيئة البحث الفلسفي في سؤال «ماهو الانسان»؟ ينبغي لنا أن نتذكر أن هذا السؤال يسبق، كما يؤكد هايدغر، كل محاولات علم البيولوجي، وكل محاولات علم الانثروبولوجي، وكل محاولات علم النفس. المرء يستطيع القول: إنه يسبق أيضاً كل أنماط دراسة الكائنات والظواهر الروحية أو الفينومنولوجيا، هذا الاسم الذي يعطيه هيغل لعلم النفس العقلاني، والذي انتقده لاحقاً «كميتافيزيقا مجردة للفهم»[1].

(1) **«Introduction» to The Philosophy of Spirit**, in *the Encylopedia* §378:» «مقدمة» فلسفة الروح في الانسكلوبيديا الفقرة (378). في المقدمة ذاتها، يحدّد ويعرّف هيغل بدقة جوهر وماهية الروح على أنها حرية وكقوة في تحديدها الشكلي لدعم ومساندة حالة التحمل اللامتناهي. أعتقد بأنه ينبغي علي أن أقتبس هذه الفقرة اللاحقة لكي أحيط علماً بما سوف يُقال لاحقاً حول «الروح»، و«الحرية» وعن «الشر» بالنسبة لهايدغر: إن هذا يفسر لنا لماذا جوهر وماهية الحرية رسمياً هو الحرية، السلبية المطلقة لمفهوم الهوية الذاتية.وطبقاً لهذا التحديد الصوري، يمكن أن يجرد الروح من كل مشاهدها الخارجية وتمظهراتها، وحضورها: إنه قادر على مساندة ومؤازرة رفض أو إنكار الفردية المباشرة للروح، المعاناة اللامتناهية، ذلك، أنها تحمي ذاتها بإيجاب في =

إن هذا التحليل الوجودي، يمتلك خصوصية تؤشر إلى ابتعاده أيضاً عن محاولتين، أو عن إغرائين، وبالتالي يفعل ذلك لتجنب مجازفة النظر جنيالوجياً (في علم الأنساب) إلى مسألة أين حدثت، في الواقع أو على الأصح تلك، الطفرة أو القفزة، أو ذلك التمزق، أو على أي حال أين حدثت تلك الإشكالات الجذرية.

من جانب آخر، يمكن للواحد أن يكون مرتبكاً- أو حتى يكون الأمر عنده مضللاً (irreführend) - إذ ما تسنّى له التفكير في الكوجيتو الديكارتي كمثال تاريخي صحيح، أو كنموذج مثالي سابق، يفتح لنا الطريق واسعاً ويقودنا نحو التحليل الوجودي. إن هذا الأمر يطرح علينا بقوة السؤال الأنطولوجي «أنا موجود» (sum) الذي يتركه ديكارت تماماً وبوضوح خارج سياق التساؤل أو على قارعة الطريق (völlig unerörtet) (horslien) (الفقرة 10 ص 46). إن من الضروري جداً تحديد وجود عبارة «أنا موجود» بدقة كي يتسنّى لنا فيما بعد تحديد نمط الوجود ونوعيته في أفكار أي فيلسوف. في البدء، يطرح ديكارت مسألة الأنا (ego) والموضوع المعطى بشكل مباشر، الأمر الذي يجعلنا نفتقد إلى حضور قضية فينومنولوجية أو ظاهرية الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم. هذا الاتهام يمكن أن ينطبق أيضاً على ظاهرة الروح، وعلى الصمت، وعلى الفينومنولوجيا الترانسندنتالية والكوجيتو الهوسرلية. إلى حين إخضاع تلك المسألة للتوضيح الأنطولوجي، فإن فكرة الموضوع تبقى مرتبطة مع افتراض (Ansatz)

= هذا السلب وتتطابق من خلاله مع ذاتها.هذه الإمكانية الكامنة في ذاتها هي، بالأحرى، تجريد كلي للروح، الكلية التي-تكون-لذاتها. الفقرة 382§.

الموضوع، وبناءً على ذلك مع البعض من الجواهر والأسس، حتى وإن كان الأمر على مستوى وجودي حقيقي صرف، وكان الواحد منهما يعارض أو يقابل ما يسمى جوهرية النفس (Seelensubstanz) أو تشيؤ الوعي (Verdinglichung des Bewusstseins) أو كانت كأدوات للوعي. فلكي نرفض أو نقوض مفهومي التشيؤ أو الشيئية أو الجوهرية- الإيماءة العامة التي تظهر بوضوح في كتاب «**الوجود والزمان**»- علينا أيضاً أن نوضح الأصل الأنطولوجي الذي نفهمه من مفاهيم «الشيء»، «الواقع»، أو «الشيئية» (Dinglichkeit). واذا لم نوضح ذلك الأصل الأنطولوجي للتشيؤ أو الشيئية، ومن باب أولى الجوهرية، فإن كل ما سوف نفهمه بصورة إيجابية حينما نتحدث عن مفاهيم مثل، «لا شيئية الوجود» (nichtverdinglichten sein)، و«الموضوع»، و«النفس»، و«الوعي»، و«الروح»، و«الشخص» ...إلخ سيبقى يحمل أشكالاً أنطولوجية كبيرة غامضة. وقد أضاف هايدغر مسبقاً إلى تلك السلسلة من المفاهيم مفهومي «الأنا» و«العقل». لكن هايدغر يستمر في النقاش بدون القول أو التطرق إلى أن مفهوم «اللاوعي» يعود إلى نفس حقل سلسلة تلك المفاهيم أعلاه. لقد تم ذكر هذا الأمر مبكراً في الفقرة السادسة من كتاب «**الوجود والزمان**»، تحت عنوان «مهمة تفكيك تاريخ الأنطولوجيا» (خصوصاً ص22).

وهكذا فإن الروح تشكل جزءاً من سلسلة اللاشيئيات التي يمكن لنا أن نجعلها عموماً تقع في الحقل الذي يقابل الشيء المحسوس. علاوة على ذلك، لا يمكن للروح بأي شكل من الأشكال أن تسمح لنفسها بأن تتشيأ أو تصبح ذات وجود محسوس. لكن طالما وجود ما يفهم

من الشيء يظل أمراً غير واضح أنطولوجياً، ولم ينجز أمر توضيحه بتاتاً لا من قبل ديكارت ولا من قبل هوسرل أو بواسطة أي فيلسوف آخر ربما ينصحنا بأن لا نقوم بتشيئة الموضوع، والنفس، والوعي، والروح، والشخص، فإن تلك المفاهيم تبقى تمثّل إشكالية كبيرة وتصبح بالتالي مفاهيم قطعية جامدة.على الأقل تبقى تلك المفاهيم هكذا من وجهة نظر التحليل الوجودي للدازاين (الوجود هناك في هذا العالم). كل تلك المفاهيم، ومن ضمنها مفهوم الروح، يمكن لها يقيناً أن تدل على حقول الظاهرة التي يمكن لعلم الظاهراتية أن يسبر غورها ويكشف عنها. ولكن يمكن للمرء استخدامها حصرياً في هذا الطريق إذا ما جعل من تفكيره محايداً في التعاطي مع كل الأسئلة التي تعالج وجود كل كينونة من تلك الكينونات.

وهكذا، فإن هذه المصطلحات وهذه المفاهيم لا تمتلك حقوقاً صريحة في عملية تحليل الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم)، الذي يحاول بدوره أن يحدّد طبيعة ونوعية الكينونة التي هي نحن. وهايدغر يعلن، من ثم، أنه سوف يتفادها قدر المستطاع. فمن أجل أن نحدّد ما نحن، ومن نكون، فإنه من اللازم لنا تفادي كل تلك المفاهيم التي تظهر على شكل سلسلة ذاتية، وبالأخص مفهوم «الروح» (الفقرة 10 ص46)

والآن نطرح السؤال التالي: من نحن؟ هنا ومن أجل الإجابة على هذا السؤال، يجب أن لا ننسى الحقيقة التالية وهي أننا الكائن الأول والوحيد من بين الكائنات الأخرى الذي حدّد منذ البداية «سؤال الوجود». ولكن حتى وإن كان الوجود ينبغي أن يكون أمراً معطى لنا وأن يكون هذا هو الحال، فإننا نظل لانعرف عن أنفسنا إلا الأمر اللاحق

فقط: القوة، أو على الأصح، إمكانية التساؤل، أي، تجربة التساؤل.

كنا نتحدث قبل لحظة مضت عن السؤال. الآن، ولتوخي المزيد من الدقة، فإن تلك الكينونة التي هي نحن، أو هذه «النحن»، التي تتموضع في بداية التحليل الوجودي، ينبغي لها أن لاتمتلك اسماً آخر غير اسم (Da-sein) أي الوجود هناك في هذا العالم، وهو مختار فقط من موقع الكينونة المثالي التي تمارس تجربة السؤال، إمكانية السؤال (Fragen)، كما هو منصوص عليه في شبكة (Gefragete) الوجود أو في (Erfragte) معنى الوجود، أو في (Befragte) التساؤل في سؤال الوجود (Seinfrage)، الكينونة التي هي نحن، والتي بناءً على ذلك، تصبح أنموذجاً أو امتياز الكينونة لقراءة-عبارة هايدغر- معنى الوجود. إن نقطة الانطلاق في التحليل الوجودي تصبح أولاً، وتتبلور على وجه التحديد فقط من خلال النقاط اللاحقة: «الإمكانية»، و«التجربة»، و«البنية»، و«التكيف المنتظم للتساؤل». هذه هي نموذجية الكينونة التي هي نحن أنفسنا، والمنغمسة في هذا الموقف المنطقي الاستطرادي مع الوجود، والذي من خلاله يمكن أن نكون أنفسنا، وأن نقول لأنفسنا وللآخرين ها نحن هنا موجودون. هذه النموذجية يمكن أن تكون أو تظل إشكالية. ولكن هذا ينبغي أن لا يخفي عن انتباهنا أن تلك الإشكالية تظهر بشكل أقل وضوحاً والتي هي بدقة، ربما لم تعد إشكالية بالمعنى المتعارف عليه. بل ربما حتى لا يمكن تحديدها على أنها سؤال أو مشكلة. لأنها تعتمد على نقطة الانطلاق في التفكير عن السؤال (من الأفضل القول هنا السؤال) وعلى عناصره المقومة. ولكن كيف وبدون أي تأكيد أولي ودائري، يمكن لنا أن نخضع للتساؤل هذه

العلامة المقتبسة داخل بنية التساؤل والذي من خلاله سوف يتسلم الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم)، مع امتيازه، وأولويته أدنى وأكثر التحديدات أماناً؟ حتى وإن افترضنا أن هذه البنية قد تمّ وصفها على نحو لائق من قبل هايدغر (وهو أمر ليس مؤكداً، ولكن سأترك هذا الأمر جانباً في هذه اللحظة)، فإن أي قلق فيما يتعلق بالشرعية أو الضرورة البديهية لمثل نقطة الانطلاق تلك في مسألة التفكير في الوجود-القادر-على طرح التساؤل سوف لا يترك سليماً لا في المبدأ، ولا في النظام، ولا حتى أخيراً في الاهتمام بعملية التحليل الوجودي: بكلمات ثلاث الوجود والزمان (Zein und Zeit) . ثم يمكن للمرء أن يتحول ضد مايقوله هايدغر نفسه: مهما تكن حرفية التحليل، فإنه دائماً ومسبقاً يتطلّب تأمين أو تأكيد النقطة الصحيحة للانطلاق، أي لانطلاق أي عملية تفكير جدية (ص43 الفقرة 9).

هنا أؤكد بشدّة على نقطة الانطلاق أو الشروع في إمكانية السؤال أو طرح السؤال ليس فقط من أجل الأسباب التي أشرت إليها في البداية، ولكن لاحقاً وبعد بضعة سنين، لاحظت أن الإشارات إلى كلمة الروح لم تعد توجد أو لها أثر في خطاب التفكيكية وفي تحليل الدازاين أوالوجود هناك في هذا العالم، حينما بدأت كلمات مثل «الروح» و«الروحي» (geist) و(geistig) لا يتم كثيراً تفاديها عند هايدغر، بل بالأحرى على العكس يتم الاحتفال بها، فالروح ذاتها سوف يتم تحديد تمفصلاتها بواسطة هذا التجلي أو التبدي وقوة السؤال. وفي السؤال، من ثم، وتحت اسمه فإن الكلمات نفسها، أي الروح والروحي، تم تجنبها في كتاب «**الوجود والزمان**». وحين قال هايدغر وبشكل واضح

ينبغي أن أتجنب تلك الكلمات، كان محقاً في مسألة التأكيد أنه لم يفعل ذلك بدافع نزوة، أو عناد، أو لشأن يتعلق بغرابة المصطلحات الفنية (الفقرة 10 ص 46). إن سلسلة تلك المصطلحات:«الروح»، و«النفس»، و«الوعي»، و«الأنا»، و«العقل»، و«الموضوع» ويضيف هايدغر إلى تلك السلسلة مصطلحا «الحياة» و«الإنسان» أيضاً، تقف، في الواقع، كحجر عثرة في طريق أي محاولة لإخضاع مفهوم وجود الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) إلى تساؤل أو استفهام. فتلك المصطلحات مرتبطة مع بعضها البعض، كما ينضم أيضاً إلى تلك السلسلة مصطلح «اللاوعي»، مع المواقع الديكارتية لمفهوم الموضوع والذات. وحتى حين تثير تلك المصطلحات مناخ حداثة المقالات الفصيحة حول موضوعة اللاتشيؤ أو لاتجسد الموضوع، فإنها - وعلى الأخص مصطلحي الحياة والإنسان-تؤشر في الواقع إلى افتقاد الاهتمام، والحيادية، و«افتقاد الحاجة» (Bedüfnislosigkeit) بشكل لافت للنظر إلى سؤال وجود الكينونة والتي هي «نحن» بصريح العبارة.

ففي كل مرة يلتقي أو يواجه المرء كلمة «الروح» في هذا النص أو في سياق هذه السلسلة من المصطلحات فإن عليه - طبقاً لهايدغر-أن يميّز في تلك الكلمة ذاتها الطبيعة الحيادية: ليس فقط فيما يتعلق «بسؤال الوجود» عموماً، ولكن أيضاً فيما يتعلق بالدازاين الذي هو نحن، أو بدقة أكثر، كينونتي التي لا تشير في المقام الأول إلي أو إلى الأنا، والتي تبرّر في المقام الأول مفاهيم مثل- المتعقل والحصيف، وفي النهاية، والسالب- بالإشارة إلى الفيلسوف ديكارت. إن وجودي يصنع من الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم شيئاً مختلفاً تماماً عن حالة أو

مثال جنس الوجود كوجود (Vorhandene) . ولكن السؤال هنا ما الذي يميز حقاً الوجود أو الحضور؟ حسناً، وبدقة أكثر، تنبغي الإشارة إلى أن حقيقة الوجود هي، بالأحرى، أمر محايد تجاه وجودها الملائم، وربما إلى ما هو حقاً هذا الوجود. إن هذه الحيادية لحقيقة الوجود تميّزه بدقة عن الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم، والذي يمتلك في جزء منه هاجس القلق والهم نحو وجوده. في الحقيقة، إن وجود الكينونة كحضور ليس أمراً محايداً. فأنت، مثلاً، لا تستطيع القول عن الحجر بأنـه محايـد بالنسبة لوجوده بدون تجسيمـه أو خلـع الصفات البشرية على وجوده. فهو في حقيقته لا هو بالمحايد ولا هو بغير المحايد ((weder gleichgültig noch ungleichgültig) فمن الواضح أن هايدغر لم يُعِرْ أي انتباه يذكر إلى تلك النقطة» (فقرة 9)، ولا إلى تلك المقولات التي تشمل الحيوانات. فهايدغر بلا شك يمتلك العديد من الصعوبات التي تمنعه من أن يمارس هذا الفعل الفلسفي، لكن دعنا لا نطيل الحديث هنا لأننا سوف نرجع إلى مناقشة تلك النقطة لاحقاً.

من جانب آخر، يبدو منطقياً ومقبولاً القول بأن الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم يمكن أن يكون محايداً وغير مبالٍ كثيراً «بسؤال الوجود»، لكن بدقة أكثر، لايمكن للدازاين أن يكون كذلك، على الرغم من أنه يستطيع فعل ذلك، فالدازاين لايمكن أن يكون لامبالياً فيما يتعلق «بسؤال الوجود»، السؤال الأكثر أهمية بالنسبة لهايدغر. فإن حياديته في تلك الحالة ما هي إلا مشروطية اللاحيادية. لأن الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم، والذي يمثل وجودي، لا يمكن له أن يعبر إلى مستوى المقال إلا من خلال الاحتكام إلى الضمائر الشخصية (أنا،

أنت)، (حيادية الزمان ولاحياديته) هي طريق آخر لربط نفسه بشيء ما، للاهتمام بشيء ما، وجوده الملائم أن لايكون حيادياً تجاه «سؤال الوجود». إن نوعية الحيادية الأخيرة لوجود الدازاين هي مختلفة تماماً عن حيادية الحجر أو المنضدة. إنها تميز وتصبغ الطبيعة اليومية للدازاين، إنها تصف بدقة ما تجلبه طبيعة الحياة اليومية من معدّل هائل من الأشياء المختلفة التي يطالب هايدغر بشجبها كظاهرة سالبة. إن الحيادية في هذه الحالة، مع ذلك، هي ليست «لاشيء»، ولكنها بالأحرى ظاهرة ذات طبيعة إيجابية.

هنا في الحقيقة توجد ثلاثة أنماط من الحيادية. **النمط الأول،** هناك الحيادية المطلقة لحضور أو لوجود الكينونة: الحجر، على سبيل المثال، يتم وضعه في بناء معين حتى قبل الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف بين الحيادية ونقيضها أو (مايقابلها). **النمط الثاني**، هنالك الحيادية التي تعتبر كظاهرة إيجابية للدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم. وهنالك أبعد من هذين النمطين وهو **النمط الثالث،** وأعني به، الحيادية التي تكون حاضرة وموجودة في تاريخ الميتافيزيقا،على سبيل المثال، منذ انبثاق فلسفة ديكارت، حيث يتجلّى بشكل لافت للنظر في تلك الميتافيزيقا فقدان أو انتفاء الحاجة إلى طرح سؤال الوجود (Bedürfnislosigkeit nach dem Sein....zu fragen) . وقبل كل شيء، انتفاء طرح السؤال حول صيغة الوجود الملائم، السؤال حول وجود الكينونة التي هي نحن. إن النمط الأخير من أنماط الحيادية له، بالواقع، تأثير مُشلّ بقدر ما يتعلق الأمر بالتفكير في شيئية الشيء (ressubstantia) أو التفكير في الموضوع (hypokeimenon). فمن خلال هذا النمط

من الحيادية نستمر في التعامل مع أمثال المفاهيم اللاحقة: الروح، والنفس،والوعي، والشخص...إلخ. ولكن، هناك نوع من التشابه الجزئي أو التناظر الوظيفي بين تجليات آخر نوعين من أنواع الحيادية، حتى فيما يتعلق بالشرط العام للإمكانية. فهما يقودان بالضرورة إلى تحديد «سؤال الوجود»، وتأويل «ماهية» الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم كشيء يثبت وجوده من خلال هوية جوهرية لنمط معين من الحضور أو كموضوع للحضور. ونتيجة لذلك، فإن أكثر ما يمكن للمرء أن يحتج عليه هنا، مع ذلك، هو، بالأحرى، موجه ضدّ مسألة جوهرية النفس، تجسّد الوعي، الحقيقة الموضوعية للشخص، فالمرء يستمر في تحديد «الماهية» أنطولوجياً كموضوع يوجد على شكل حضور. فالروح تمنحها في تلك الحالة نفسها التي تتأثر بهذه الجوهرية الذاتية وهذا الحضور. والآن، السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي طبيعة ونوعية جذر ذلك التأويل الذي يجعل «الماهية» تتبدّى بصيغة ثابتة للوجود؟ إنه المفهوم المألوف والدارج للزمان. إن مفهوم الروح، بناءً على ذلك، ينبغي أن يتم تفاديه بقدر ما يمكن العثور عليه بذاته في مثل هذا التأويل لمفهوم الزمان. إن هايدغر يخضع ذلك التأويل بوضوح إلى سلطة منهج التفكيك عن طريق ترسيم ملامح تحليل الدازاين أي الوجود هناك في هذا العالم. حينما نتلفظ بعبارة: إن الماهية توجد هناك فإنها تعني بدقة «الوجود»، بمعنى أن هايدغر من خلال منظوره الفلسفي يعطيها هذه الصفة، وتعني أيضاً القول: إن «جوهر الإنسان هو ليس الروح كتركيب مؤلف من النفس والجسد بل هوالوجود» (ص117 الفقرة 25).

دعونا نلاحظ ونحن في خضم مناقشة هذا الموضوع أن هذا

المفهوم للحيادية لا يزودنا، في الواقع، بأي وسائل تذكر عن وضع ومكان الحيوان الحقيقي. فالحيوان، كما يميّزه ويحدّده هايدغر في مكان آخر من كتاباته، يقيناً على أنه ليس بحضور. وهكذا فإن الحيوان لا يمتلك فقط تلك الحيادية المطلقة التي يمتلكها الحجر، بل أيضاً لا يمتلك أي شراكة في طبيعة التساؤل الذي نطرحه «نحن»، والذي يمثل نقطة البداية في تحليل الدازاين الوجود هناك في هذا العالم. ببساطة، إن الحيوان هو ليس دازايناً أي ليس وجوداً هناك في هذا العالم كالإنسان. لكن السؤال هو هل يمثّل الحيوان في وجوده حيادية أو لاحيادية وإذا كان الأمر كذلك فبأي معنى من المعاني؟ سوف نعود إلى تلك النقطة فيما بعد.

إذن، فإن ديكارت لم يهجر أو يزيح لاهوت القرون الوسطى في تحليلاته للوجود. ففي الوقوف عند مسألة تمييز الفرق بين الكلمات اللاحقة: الشيء المخلوق (ens creatum) واللامتناهي (infinitum) أو غير مخلوق (increatum)، فإن لاهوت العصور الوسطى فشل تماماً في محاولة طرح سؤال وجود الوجود (ens). إن ما وصل إلينا حقاً من الولادة الجديدة لعصر التفكيرالفلسفي الحديث كان فقط «التجذر المميت للأحكام المسبقة» والذي يحجم عن التحليل الأنطولوجي والجذري لكلمة النفس (Gemüt) (ص95 الفقرة 6). ففي الأفق، وإن لم يكن في برنامج كل تفكيكية الروح، تظهر هناك بوادر تدلّ على ملامح المهمة المحددة المقبلة، القدر أو مايجب أن يكون عليه عمل هايدغر وفقاً للشكل اللاحق: تحديد جذر التحليل الأنطولوجي للنفس (Gemüt). والسؤال هنا: هل هناك كلمة في اللغة الفرنسية مساوية

ومعادلة لتلك الكلمة الأخيرة؟ أعني كلمة مقابل كلمة؟ بالحقيقة لم أعثر على أي واحدة، وإذا سنحت الفرصة وأصبحت مؤاتية في يوم من الأيام لترجمة كتاب «**الوجود والزمان**» (**Sein und Zeit**) إلى الفرنسية، فإني لا أعرف بالضبط أي مصطلح سيكون على الأقل غير كافٍ وأيهما سيكون العكس لترجمة هذه الكلمة. فالمترجمان بوم (Boehm) ودي ويلهنس (De Waelhens) يفهمان جيداً ضرورة تجنب كل الكلمات الفرنسية اللاحقة، في ترجمة تلك الكلمة، التي يمكن أن تغري المترجم وترمي به مباشرة على قارعة الطريق العويص والصعب: (esprit) الروح و(âme) النفس و(Coeur) القلب. وهما أيضاً يتخيلان غرابة الخدعة، والملاذ الغريب الذي توفره ترجمة الكلمة اللاحقة، أعني: تبنّي الكلمة اللاتينية والديكارتية (mens)، والتي هي ليست فقط عصية على الترجمة إلى الفرنسية أو الألمانية ولكن أيضاً عملية إعادة إدخالها في هذا البرنامج مرة أخرى حقيقة يجب أن يتم تفاديه تماماً. على الأقل فإن الالتفاف المتصنّع حول تلك الكلمة (mens) يؤشر إلى جسامة مهمة الترجمة وصعوبتها. إنه هروب يقود إلى أسوإ ارتباك. السؤال هنا ماذا ستكون صيغة وشكل هذا الارتباك الأسوأ؟ حسناً، إنه يتجلّى بالضبط في مسألة ترجمة كلمة النفس (Gemüt) بكلمة «الروح» (esprit)، وبدقة في تلك اللحظة الحقيقية التي يفرض هايدغر، في هذا السياق الحقيقي، علينا تفادي تلك الكلمة. الآن، هذه هي الكلمة الحقيقية التي تتجه نحوها ترجمة مارتينو فَزن (Martineau-Vezin) Paris: Gallimard,1985 والذي تندفع ترجمته بوضوح نحوها بتهور، كما لو أنها تخلط وتربك كل شيء من حولها.

والتحديد نفسه هنا، يؤثّر بالقدر نفسه الذي تؤثّر فيه «علوم الروح»، أعني، التاريخ كعلم للروح أو علم النفس كعلم للروح (geisteswissenschaftliche psychologise)، وكل العدة المفهومية التي تنتظم حول مصطلحي الروح (Psyché) والحياة عند الفيلسوفين دلتاي[1] وبرغسون[2] سواء في الفلسفة الشخصانية أوفي الأنثروبولوجيا الفلسفية. وهايدغر يسمح بتلك الاختلافات أن تظهر على السطح، ويدرج في نفس المجموعة كل تلك الأمور التي تُشير إلى الحياة وإلى البنية المقصودة. وسواء كان الأمر عند هوسرل أو عند شيلر، فإنه القصور ذاته يظهر واضحاً في مسألة الفشل في طرح سؤال وجود

(1) ويلهلم دلتاي (1833-1911) مؤرخ ألماني، وعالم نفس، وعالم اجتماع وفيلسوف تبنى الاتجاه التأويلي في أطروحاته، شغل كرسي هيغل في الفلسفة في جامعة برلين. كفيلسوف متعدد الجوانب، عمل في مجال البحوث الحديثة في الجامعة أعلاه. وكانت بحوثه تدور حول أسئلة الشواهد التاريخية لمنهاج البحث العلمي ووضع التاريخ كعلم. ويمكن اعتباره فيلسوفاً تجريبياً على النقيض من اتجاه الفلسفة المثالية السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت، ولكن تعليلاته عن ذلك العنصر الذي يشكّل العامل التجريبي كانت تختلف عن تعليلات الفلسفة الوضعية والتجريبية البريطانية من حيث الافتراضات المعرفية المركزية، والمستمدة من الأدب الألماني والتقاليد الفلسفية هناك. (م)

(2) هنري برغسون (1859-1941) واحد من كبار الفلاسفة الفرنسيين، كان مؤثراً جداً في حقل الفلسفة وخصوصاً في النصف الأول من القرن العشرين. كان مقتنعاً تماماً بالرأي الذي يقول: إن الفلاسفة المسلحين بعاملي الحدس والتجربة يفهمون الواقع بطريقة أكثر مدلولية ونفعاً من كل الاتجاهات الفلسفية العقلية والعلم. في عام 1927 تم منحه جائزة نوبل تقديراً لأفكاره الغنية والحيوية التي طرحتها كتاباته الفلسفية.

الشخص. والتطورات القابلة للمقارنة في هذا المجال يمكن العثور عليها في كتاب «**المشكلات الأساسية للفينومنولوجيا**» (الفقرة 15). وبإيجاز، وفي تلك النقطة تحديداً، فإن مفهوم الروح، أو هذا المفهوم للروح ينبغي أن يتم تفكيكه بشكل جيد. فإن مايفتقر إليه–وبمعزل عن أي سؤال أنطولوجي حول الأمور التي تصنع وحدة الإنسان (النفس،الوعي، الروح، الجسد) –هو بالتالي محاولة تحليل وتفكيك النفس (Gemüt).

الفصل الرابع

هل ينبغي علينا أن نغلق كتاب «**الوجود والزمان**» عند تلك النقطة التي تمّت مناقشتها أعلاه؟ وهل أن الكثير من التطورات التي تم تكريسها لتطعيم التراث الديكارتي لم تضف بالواقع شيئاً يذكر إلى تلك المقدمات؟هل كان هذا الكتاب يمثل آخر كلمة قيلت في موضوع الروح؟

الجواب: نعم ولا.

نعم، من حيث إن المقدمات ومنهج التفكيك لم يكونا موضع تساؤل مرة أخرى، لا في كتاب «**الوجود والزمان**» ولافيما بعد.

ولا، بسبب الاستراتيجية المنمّقة والمتكلّفة التي تمّ استبدالها عندما تمّ اتخاذ خطوة باتجاه مسألة تحليل النفس (Gemüt). ففي مستهل كتاب «**الوجود والزمان**» يتبنى هايدغر ببساطة قيم كلمة «الروح» ودلالاتها، وذلك بوضعها بين إشارت العلامات المقتبسة («»). وعليه، فإنه يفترضها، أي، كلمة الروح دون أن يفترضها، وهو يحاول أن يتجنبها دون أن يلتزم بذلك التجنب طويلاً. وللتأكد من ذلك الأمر جيداً، فإن هذا اللاتجنب يفرض الآن نفسه بوضوح وسوف يعمل من الآن فصاعداً على الدفاع عن عملية الترسيم المبكر للحدود.

فهو لا يناقض بل يؤكد ويجدد ضرورة التجنب، وسوف يسعى إلى عمل هذا دائماً. وحتى الآن، جنباً إلى جنب مع الكلمة، حتى المطوّقة أو المسوّرة بالعلامات المقتبسة، هي شيء من الروح-فإنها بلا شك تؤشّر الطريق نحو النفس (Gemüt) - تسمح لنفسها بأن تتراجع عن المعنى المطروح لها في الميتافيزيقيات الذاتية للفيلسوفين ديكارت وهيغل. هنالك ثمة شيء ما يحافظ على سحر كلمة «الروح» وقدرتها على أن تُسمى وتُطوق وتُسور بين إشارات العلامات المقتبسة («»)، وبذلك تسمح لنفسها بأن تكون مَنقوذة ومُستردة. كلمة «الروح» تعود. كلمة «روح» تبدأ طريقها كي تكون مقبولة مرة أخرى. التنفيس بواسطة إشارات العلامات المقتبسة («») يحررها، بالأحرى، من مألوفيتها وتداولها العادي (uneigentlich) الذي يؤشره بوضوح قاموسها اللاتيني- الديكارتي. من هنا يبدأ هايدغر، في الجانب الآخر من الكتاب نفسه أعلاه، العمل البطيء المُعاد تخصيصه لغرض دمج تلك الكلمة في سياق جديد، كما أود أن أبرهن، أي مع مسألة إعادة أصلها الألماني أو إعادة جرمانيتها (regermanization).

هذه المرة يجب أن يكون العمل مع مقولتي «المكان» و«الزمان».

أما بالنسبة إلى مفهوم الزمان فإن هايدغر يبدأ، في المقام الأول، بكل بساطة (وهذه فقط أول حركة) بعملية تجنّب المفهوم التراثي للروح الذي طرحته الفلسفات السابقة. فهو يحاول أن يؤكد أن مفهوم الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم هو ليس مفهوماً روحياً باطنياً إطلاقاً، وإن طبيعته الثانية ينبغي أن يتم اشتقاقها من خلال تشكّل المكان. فوجود الدازاين أمر متجذِّر في المكان (ein eigenes im

(Raum scin . لكن هذا القول الأخير من الممكن طرحه فقط على أساس وجود الدازاين-في-العالم عموماً. ولكن ينبغي للمرء أن يتجنّب القول: إن الوجود-في-العالم (das-In Sein in einer Welt) هو خاصية روحية (eine geistige Eigenschaft). علينا أن نتجنب القول: إن حيزية أو مكانية الإنسان هو الأمر الوحيد الذي يصف جسده فحسب. لأننا إذا قلنا ذلك وسلمنا به جدلاً، فإننا سنرجع مرة أخرى إلى حدود المشكلة الغامضة للوجود-في كلا الصيغتين، أعني، صيغة الحضور للشيء الجسماني (Körperding)، وصيغة الحضور للشيء الروحي (Geistding). فغموض الشيء هنا سوف يبقى كاملاً لا نقص فيه. فالمرء سوف سيكون مضللاً من خلال الرأي الساذج -naïve) (Meinung، والذي طبقاً له يكون الإنسان ككائن روحي، لا يرى نفسه إلا بعد حقيقة الانتقال (nachträglich) والتحول، والأبعاد (versetzt) داخل حدود المكان (الفقرة 12 ص56).

ولكن في الحركة الثانية، فإن المنطق ذاته هذه المرة يفرض ملاذاً وملجأً للعلامات المقتبسة («») . كلمة «الروح» تعود مرة أخرى بقوة، هذه المرة لم تعد مجرد كلمة مرفوضة أو مُتجنبة، ولكن، بالأحرى، سوف تستخدم بمعناها التفكيكي لكي تشير إلى شيء آخر يماثلها، هو، كما كان، شبحاً ميتافيزيقياً، أو روحاً لروح أخرى. بين معاني وإرهاصات إشارات العلامات المقتبسة («»)، ومن خلال الشبكة المعقدة التي تفرضها تلك العلامات، يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة ازدواجية إعلان «الروح» عن ذاتها. بمعنى أدق، إن كلمة «الروح» واضحة ومرئية من خلال حروفها، على الرغم من أنها بالكاد مقروءة،

فهي تطرح نفسها كما لو كانت ظل طيف - ولكن تظل هي مسبقاً مقروءة بوضوح. هذه الطيفية بكل صورها لن تكون أكثر من حادثة الروح منها من الروح، للشيء والكلمة. فمن خلال عبارة «الميتافيزيقا الديكارتية» أو من خلال التطعيم الذاتي لها، فإننا نلاحظ أن تلك الميتافيزيقا تعترض تلك الكلمة بطريقة مماثلة لسبابة الأصبع التي تحاول أن تستوقفك كي تعرض لك شيئاً خلف ذاتها، حيث سيعمل هايدغر جاهداً على تسميته من خلال إشارات العلامات المقتبسة («»)، بكلمات أخرى سوف يقوم بكتابة -بطريقة سلبية، وغير مباشرة، وحتى بصمت-شيء غير متأكد مما كان يطلق عليه المقال القديم اسم «الروح»، ولكن في أي حال، وقبل كل شيء، لا يعتبر هذا الأمر شيئاً متعارضاً أو مقابلاً للروح: حيزية أو مكانية الشي، والخارج، والجسد، والشيء الجماد الذي تعوزه الحياة...إلخ. إن ماهو على المحك، الآن في الواقع، هو التأكيد على أن المكانية سوف لن تحدث أو تقع للدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) الروحي، والذي من خلال سلطة الجسد، ينحدر من بعد ليعبّر عن حقيقة المكان. على العكس من ذلك، فإن الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم ليس هو حضور الشيء في المكان المألوف، ولكنه، في الواقع، يتلبّس مكاناً مختلفاً تماماً عن ما يمكن أن يناديه الواحد بمكان أو حيز الأشياء الطبيعية والممتدة (في لغة علم الفيزياء). وبالتالي، كونه يحمل الصفة الروحية (هذا المرة من خلال العلامات المقتبسة («»)، بالطبع) فإن الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم يكون ذا طابع مكاني، وإن روحانيته تظل أمراً أصيلاً. فبمقتضى هذه «الروحانية»، فإنه يكتسب صفة وجوده في

المكان، حتى إن هايدغر يحاول أن يؤكد على تلك النقطة الأخيرة بقوة، فقط بمقتضى صفة تلك «الروحانية». علاوة على ذلك، ينبغي لنا أن نكون متيقظين، في المقام الأول، من الدور الذي تلعبه تلك العلامات الصماء («») في كتابات هايدغر، أعني تحديداً العلامات المقتبسة.

إن من غير الممكن تأويل مكانية الدازاين أو الوجود هناك في هذا العالم على أنها حالة نقص ملازمةٍ للوجود بمقتضى الوحدة المحتمة بين «الروح والجسد». ولكن الدازاين، وعلى خلاف ذلك، يمكن، وبسبب الصفة «الروحية» (geistig) التي يمتلكها وحصرياً بسبب هذا العامل الروحي (und nur deshalb)، أن يحتل أو يكون في مكان وفقاً للنمط الذي يبقى جوهرياً وأساسياً غير ممكن وصعب المنال بالنسبة للامتداد الجسماني للشيء.(الفقرة 70 ص36)

علاوة على ذلك، في هذا الكتاب، تزودنا إشارة العلامات المقتبسة («») بعامل المراقبة والإشراف ذاته على «الروح»، عندما لم يعد سؤال المكان هو السؤال السائد، في هذه المناسبة، ولكن بدلاً عنه ينبثق سؤال الزمان. مع ذلك، وعلى الرغم من حركة التشابه المنطقي والبياني لتلك العملية، فإن ماهو على المحك حقاً هو ليس هذا التناظر. إن التطورات في هذا الموضوع، الآن، تعود إلى الجذر الحقيقي المتعلق بكلمة «الروح»، وبشكل أكثر تحديداً تتعلق بالتأويل الهيغلي لطبيعة ونوعية العلاقة ما بين «الروح» و«الزمان» (الفقرة 82). وعليه، فاذا كان الأمر، على حسب مايدّعي هيغل، بأن «التاريخ بشكل أساسي هو تاريخ الروح، انفضاضها في الزمان»، فإن «تطور التاريخ، بناءً على ذلك، ما هو إلا محاولة سقوط (fällt) الروح داخل الزمان»، ولكن السؤال هنا هو:

كيف يتسنى للروح أن تسقط في الزمان، في هذا النظام الحسّي الصرف، تسقط في «لاحسية المحسوس» (das unsinnliche sinnliche)؟ ولكي يصبح هذا السقوط ممكناً، فإن ماهية الزمان وماهية الروح ينبغي أن يتم تأويلهما وفق نمط محدد بواسطة هيغل. يقول هايدغر إنه لا يرغب كثيراً في انتقاد (kritisieren) هذا التأويل المزدوج لهيغل، والتعامل معه كما لو أنه ببساطة لا يتناسب مع ذوقه.إن هذا الجدل حول هذا الموضوع أصبح الآن ملتوياً ومعقداً ويستحق بالفعل تحليلاً طويلاً منا. ولكن السؤال هنا: ما الذي يمكن أن يستنتج من ذلك؟ إن فكرة سقوط الروح داخل الزمان، هي بالأحرى، تفترض مقدماً وتستلزم مفهوماً دارجاً ومألوفاً للزمان. يقف هذا المفهوم بالضد (gegen) من مفهوم هيغل للزمان، ضد المفهوم المألوف والدارج للزمان وخلفيته. إن ذلك المفهوم الأصيل، الملائم وغير المألوف للزمان، الذي يقترحه هايدغر، يحاول أن يُبرز، عامل الزمانية بتمفصلاتها والتي تشكّل الأفق الترانسندنتالي (المتعالي) لسؤال الوجود في كتاب «**الوجود والزمان**». لأن المفهوم الهيغلي للزمان يمثل أو يقدم (darstellt)- على الرغم من تأكيد هايدغر التالي: إن من الملاحظ أن هذه المحاولة الهيغلية لم تكن كافية أو ناجحة بالقدر الكافي- أكثر المفاهيم الراديكالية المتقنة للفهم الدارج والمألوف للزمان. (الفقرة 28 ص 82).

فإذا «سقطت» الروح داخل الزمان، فإن ذاتها تتعين كنفي للنفي، كما أنها ينبغي أن تقدم ذاتها على أنها نفي للنفي. إن ماهية الروح هي المفهوم، بمعنى، أنها تمثّل شكل الفكر حينما تفكر بذاتها، إنها تصور ذاتي (das sich Begreifen) قبض على اللا-أنا (als Erfassen

(des Nicht Ich، بعبارة أخرى، القبض على هذا الاختلاف. وعليه، فإننا نعثر هنالك على مفهوم مجرد، ماهية الروح، اختلاف الاختلاف (ein Unterscheiden des Unterschieds). إن تلك الاستراتجية فقط هي التي تعطي لماهية الروح التحديد الشكلي الصوري الذي تتطلبه وهو صيغة نفي النفي. وهو في الواقع ليس إلا الصياغة المنطقية لكوجيتو الديكارتية، أي، هو الصيغة المنطقية للوعي أنا أفكر في الشيء أي أنا أفكر في نفسي (cogito me cogitare rem) القبض على الذات كالقبض على اللاذات. إن التحديد الهيغلي للروح يظل في الواقع، منظماً، ومفروضاً، ومحدداً وفقاً لمتطلبات عصر الكوجيتو الديكارتي. وبناءً على ذلك، فهو يتطلب ذات المنهج التفكيكي. ألم يحيي هيغل ديكارت معتبراً إياه كريستوفر كولومبس للتفلسف الحديث؟

فإذا كانت هناك أي هوية أو تطابق فيما يخص البنية الصورية بين الروح والزمان، أي، نفي النفي، فإن أمر توضيح هذا التطابق يظل قائماً من خلال عملية سقوط أحدهما في الآخر. ففي جوهر صورتهما المجردة، فإن الروح والزمان يظلان أمرين خارجيين، تشكلاً خارجياً، تجريد (entäussert) والذي منه وحده يتكون ائتلافها (Verwandschaft). ولكن مشكلة هيغل أنه كان دائماً يتصور الزمان وفقاً للنمط الدارج والمألوف، أي، «كما لوكان عالم الزمان أمراً مستوياً في تركيبه»، أي أن الأصل يظل مختبئاً غير مكشوف. فهو مازال يؤول الزمان على أنه وجود، كينونة تقف هناك في المقدمة، تواجه الروح، حيث تفهم ذاتها على أنها في معنى الموضوع. الزمان، الوجود- هناك للمفهوم، وكذلك الوجود-هناك لماهية الروح، هناك في المقدمة في الأمام

مواجهاً للروح، خارجاً عنها وهو نقيضها (steht sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber). المرء ينبغي أن ينطلق من التأويل الدارج للروح على أنها «سقوط في الزمان»، سقوط في الزمان الذي يوجد هناك في المقدمة، على الرغم من أنه أمر خارجي، ومعارض، وحاضر بعد نمط الموضوع. ولكن ما يدل عليه هذا السقوط والسريان (Verwirklichung) للروح في الزمان، والذي يبقى مع ذلك غريباً أو أمراً خارجياً، هو أن لديه سلطة أكثر في تحويل هذا السقوط إلى واقع؟ ولكن وطبقاً لهايدغر، فإن هيغل لم يقل أي شيء يذكر حول ذلك الموضوع، لقد تركه غامضاً على حد تعبير هايدغر. بل أنه لم يثر التساؤل فيما إذا كان القوام الأساسي للروح، الذي يكون كنفي للنفي، هو ليس في الواقع أمراً ممكناً حدوثه فقط على أساس أصالة المفهوم غير الدارج للزمانية.

الآن، وبدقة أكثر، حينما شرع هايدغر في توضيح هذه الأصل الزماني، فإنه، أخيراً، تبنّى وبشكل نهائي كلمة «الروح» كما لو أنها أمر يخصه بالفعل، تبناها ولمرتين، ولكن في كلا المرتين يضعها مسوّرة بين إشارة العلامات المقتبسة («»). كنا نقول فقط الآن: إن تلك العلامات المقتبسة، بالرغم من تشابهها، فإنها ببساطة لا تتماثل مع تلك التي تحيط بكلمة «الروحي» (geistig) في تحليل موضوع مكانية الدازاين الوجود هناك في هذا العالم. إن هذا يرجع بالطبع إلى الامتياز الواضح للزمان. وطبقاً للمشروع المُصرح به في كتاب «**الوجود والزمان**»، فإننا نعرف أن الزمان يشكل الأفق الترانسندنتالي للتحليل الوجودي، لسؤال «معنى الوجود» وغيرها من الأسئلة المهمة في هذا النص.

جملتان، من ثم، يذكرمرتين كلمة «الروح» (Der geist) موضوعة أو مسوّرة بين إشارة العلامات المقتبسة («»).

هذه هي الجملة الأخيرة في نهاية الفقرة 82 نفسها:

إن الروح لا تسقط أولاً في الزمان، بل بالأحرى توجد أو تكون فيه (existiert) كأصل زماني (zeitigung) للزمان. هذا البعد الزماني للروح يشكّل، في الواقع، حضور الزمان في العالم على هيئة أفق واسع، هو أفق «التاريخ». وعلى المنوال نفسه يضع هايدغر الكلمة الأخيرة بين إشارة العلامات المقتبسة. فقط أردت أن أؤكّد هذا الأمر «كحدوث يتبدى داخل البعد الزماني ومن خلاله».

عند هذه النقطة، حيث مازال يلعب لعبته المفضلة مع العلامات المقتبسة («»)، سوف يحاول هايدغر أن يهجر أو يتخلى عن كلمة «سقوط». فمفهوم «السقوط»، هنا، لم يعد مرة أخرى سقوط الروح داخل الزمان، ولكن هو بالأحرى، نزول، هبوط، أو انحلال للصفة الزمنية الأصيلة داخل البعد الزماني الذي ينفصل على شكل مستويات مختلفة، غير أصيلة، وغير ملائمة، كما يتبدّى، على سبيل المثال، في التأويل المألوف والدارج للديكارتية - والهيغلية، كحضور. هنا، في الواقع، تظهر كلمة «الروح» مسوّرة بين إشارة العلامات المقتبسة («»)، ولكن ليس كسقوط داخل الزمان. وفي الواقع هنالك أيضاً «سقوط» في العلامات المقتبسة («») ، ولكن هذا السقوط يحدث من وقت إلى آخر، ولا أجرؤ على القول من وقت إلى وقت أو من الآن إلى من ثم (de temps en temps ou de temps à autre). إن هذا السقوط هو ليس من الروح (de l' esprit) داخل الزمان. بل هو من زمان داخل الزمان، أو

من زمان واحد داخل آخر. وإذا أصبحت الروح الموضوعة والمسوّرة بين إشارات العلامات المقتبسة («») البعد أوالصفة الزمانية ذاتها، فإن المرء يستحسن أن يتحدث كثيراً عن سقوط الروح الواحدة داخل الروح الأخرى. في الجملة، والتي أنا بصدد قراءتها، كلمة «السقوط» الموضوعة أو المكتوبة مسوّرة بين إشارات العلامات المقتبسة (مقتبسة من هيغل) ترتبط إلى الخلف رجوعاً بالسقوط (Verfallen) كما هو مكتوب بدون إشارت العلامات المقتبسة داخل تحليل الدازاين أوالوجود هناك في هذا العالم.

الروح ليست سقوطاً أو انحداراً داخل الزمان، ولكنها، وجود متصنع أو متكلف (die faktische Existenz) «السقوط» (fällt) في محيط ما، إنه سقوط (als verfallende) من (أومن خارج) الأصالة والزمان الملائم (الأصالة): ursprüngliche,eigentliche, Zeitlichkeit.. ولكن هذا السقوط في ذاته يمتلك إمكاناته الوجودية في نمطه الزماني والذي يعود إلى الزمان (الفقرة 82 ص 436).

بكلمة أو بكلمتين، إن «الروح» لا تسقط في الزمان، كما يقول أو يدّعي هيغل. بمعنى آخر، ومع إلزامية إشارة العلامات المقتبسة («»)، فإن «الروح» تمثل بشكل أساسي صفة الزمانية أو البعد الزماني. فإذا كان سقوط «الروح» أمراً ممكن الحدوث، كما يعتقد هايدغر، فإن ذلك، في الواقع، يحدث لعدة أسباب أساسية تشكل، بالأحرى، الأفق العقلي لسؤال الوجود في كتاب **«الوجود والزمان»**. إنه سقوط من زمن معين في زمن معين آخر. وهذا السقوط لا هو بالشر ولا هو عبارة عن حادث عرضي، ولا هو عبارة عن حادث شرير. ولكننا ندرك مسبقاً،

خلف أو بين إشارة العلامات المقتبسة («»)، تلك الروح التي هي ليست شيئاً آخر سوى الزمان. فهي تعود، بإيجاز إلى الزمان، إلى حركة ما هو زماني، إنها تدع ذاتها تتأثر بذاتها، ليس بشكل عرضي، كأمر يحدث من الخارج، عن طريق شيء، كالسقوط أو الانحدار. وهنا يجب أن نذكّر أنفسنا بهذا الأمر بعد ذلك كثيراً، وعلى الخصوص، حينما يصرّ هايدغر على طرح مسألة الماهية الروحية للشر. لكن التركيز حينئذ سيكون، فيما بعد، على رجال الدين الاكليروس (Geistlichkeit) وليس على ماهو روحي (Geistlich). إن هذه الصفة الروحية، التي نحاول الإمساك بها، سوف تحدد لنا مميزات القيمة الدلالية لكلمة (الروحي)، والتي حتى هايدغر بالإضافة إلى آخرين يريد أن يجعل منها ذات مضمون غير مسيحي، على الرغم من أنها تخص طريقة التعبير العامة في الدساتير الكنسية. لذلك توجد هنا مسافة واسعة ينبغي تغطيتها.

يجب أن لاننسى أننا مازلنا نتحرك داخل الإطار أو سياق الأفق الزماني لعامي (1926-1927) بالنسبة لهايدغر. وعلى الرغم من التمرد الحذر لتلك الكلمة، أي كلمة «الروح»، وعلى الرغم من ازدواجيتها والتي تبدو مسبقاً أنها تترك آثارها من خلال شبح الوسواس، فإن هايدغر لم يتبنَّ كلمة «الروح» على أنها واحدة من مفرداته الفلسفية المهمة؛ فهو نادراً ما كان يمنحها ملجأً في كتاباته. على أية حال، فإن مراسيم الضيافة التي تقدم لكلمة «الروح» من خلال هايدغر لا تخلو كثيراً من التحفظ. فحتى عندما تكون تلك الكلمة مقبولة، فانها تُرد أو تُطرد في كتاباته من على عتبة الباب، أو يمسك بها قبل دخولها الحدود، تحاط دائماً بإشارة العلامات المميزة («»)، يُمسك بها من

بعيد بواسطة إجرائية إشارات العلامات المقتبسة. ومن خلال تلك الحيل المتكلفة للكتابة تكون تلك الكلمة، حينما يتم استخدامها، بالتأكيد ذات الكلمة، ولكنها أيضاً كأنها تشير في دلالاتها ومعانيها إلى كلمة أخرى. ومن أجل أن نصف ونحدّد هذا الوضع بدقة، دعنا ولو للحظة، نغتنم الفرصة المناسبة، مؤقتاً، باللجوء إلى ذلك التميز الذي تضعه أمامنا نظرية «الكلام-الفعل» بين الاستخدام والتنويه. وربما لا يكون الأمر هنا مناسباً مع ذائقة هايدغر، ولكن، ربما، تكون النقطة التي تضعنا فعلاً على المحك هي كيف نضع أو نخضع حدود مثل هذا التميز في تلك النظرية إلى امتحان جاد. لقد بدأ هايدغر حقاً باستخدام كلمة «الروح». بدقة أكثر، بل هو أول الفلاسفة الذين استخدموها بشكل سلبي، فهو يذكرها أو ينوه عنها وكأنها الكلمة التي لم تعد تستخدم كثيراً. فهو يذكر إمكانية استخدامها كما لو أنها كانت مقصية. ومن ثم، في اللحظة اللاحقة مباشرة، يقوم باستخدامها في تعليلاته، ولكن بالتأكيد مع وضعها مسوّرة بين إشارت العلامات المقتبسة («»)، كأنما تظل تذكر من خلال استخدام خطاب الآخر، أو كإنما تستعير أو تقتبس الكلمة التي يريد هايدغر أن يضعها في تعبير استخدام آخر. إن مايهم أكثر، هنا، هو طبيعة وحقيقة الجملة التي تعبر عن حذاقة في الواقع، اكتمال تضافر «الاستخدام» و«التنويه» التي لايمكن التخلص منها. فمع هذه الإشارات للعلامات المقتبسة («»)، كما هو الأمر مع السياق المنطقي الاستطرادي الذي يحددها، فإن تلك الكلمة، أي كلمة «الروح»، تبدو بالحقيقة كأنها تنادي أو تستدعي كلمة أخرى، أو تسمية أخرى، ما لم نقم بتغيير الكلمة ذاتها، أو التسمية ذاتها، ومالم نستدعي أو نتذكر خطاب الآخر تحت نفس التسمية.

الفصل الخامس

هذا هو قانون العلامات المقتبسة: («»). اثنان كلاهما يقفان محميين، سواء كانا على مشارف حدود الباب أو قبله، فإنهما يشيران إلى عتبة الدخول على أي حال، ومما لا شك فيه أن تلك الأماكن التي تشير إليها تلك العتبة هي دائماً أماكن دراماتيكية. هذه العدة تقدم ذاتها لما هو مُمسرح، وأيضاً إلى حالة الهذيان والهلوسة فوق خشبة المسرح وآلاته التأثيرية، زوجان من الأوتاد يسندان ويعلقان نوعاً من الستارة، الحجاب أو الستارة. فالستارة ليست تماماً مغلقة، ولكنها مفتوحة قليلاً أو جزئياً. هنالك زمان يدوم فيه هذا التعليق: ست سنوات، تعليق المتفرج عن العرض والشدّ الذي يتبع تلك الائتمانات. ولكن وفجأة، ومع ضربة الإشارة الواحدة، وليس الثلاث ترفع (lever) الستارة. وهناك تبدأ الفعالية المسرحية (coup de théâtre) مباشرة مع العرض، الدخول إلى خشبة مسرح «الروح» ذاتها، ما لم تفوض شبحها، بل روحها مرة أخرى.

ست سنوات فيما بعد، وتحديداً في عام 1933، وهنا نحن نمتلك الآن دليلاً مهماً بين أيدينا ألا وهو «خطاب العميد». الستارة الآن ترفع أيضاً عن مشهد الاحتفال الأكاديمي للجامعة، فخامة مراحل احتفالية

تلاشي إشارة العلامات المقتبسة وذبولها («»). على أجنحة السرعة، كانت الروح تنتظر بصبر لحظتها. وهنا، تحديداً، تصنع ظهورها وتجليها في أنصع صوره. هنا، الروح ذاتها، الروح في روحيتها وفي رسالتها، تقدّم ذاتها، الروح (Geist) تؤكد ذاتها من خلال تأكيد الذات للجامعة الألمانية. بمعنى آخر، تأكيد الروح بتأججها، نعم، تأججها بكل ما تحمل الكلمة من معنى: أنا لا أقول ذلك فقط من أجل أن أستدعي وأثير الشفقة والرثاء في خطاب العميد (هايدغر) عندما كان يُحتفل آنذاك بالروح، ليس فقط لأن الإشارة هنا إلى التوهج من شأنها أن تنير اللحظة المروعة والرهيبة التي تنشر وتستعرض أشباحها حول هذا المسرح، ولكن أيضاً بسبب العشرين عاماً اللاحقة، بالضبط عشرون عاماً فيما بعد، أي تحديداً، ما سيقوله هايدغر في الروح، والذي بدونه يستحيل أو لايمكن حقاً التفكير بالشر، لأنه في المقام الأول، لا الروح (Pneuma) (أي الروح باللغة الإغريقية) ولا الروح (spiritus) (أي الروح باللغة اللاتينية) تسمح لنا في الاستنتاج بأن الروح (Geist) (أي الروح باللغة الألمانية) لم يسمع عنها عند الفلاسفة اليونانيين أكثر من السماع عنها في الأناجيل اليونانية، ناهيك عن الصمم الروماني الذي يؤكد أن: الروح توهج. ويمكن لهذا الموضوع، على مايبدو، أن يقال، وبالتالي التفكير فيه فقط من خلال فضاء اللغة الألمانية.

إن السؤال هنا هو: كيف لنا أن نوضح ذلك التأجج المفاجئ وانتفاخ «الروح»؟ إن كتاب «**الوجود والزمان**»، كان في كل تدبيراته وحصافة التواءاته المتعرجة، هو بمثابة اقتصاد صارم في فن الكتابة يقمع ويقيد عملية التصريح، ضمن نظام مفروض من العلامات المقيدة بصرامة.

وبالتالي، كيف استطاع هايدغر أن يتحول من هذا التقيد الصارم كله إلى حالة التوهج الفصيح، وحتى في بعض الأحيان، في الواقع، إلى التصريح المستقيم (المبرر أخلاقياً) المخصص لتأكيد ذات الجامعة الألمانية؟ ماهو سر ذلك الانتقال المفاجئ، عند هايدغر، من ذلك الجانب إلى الجانب الآخر؟ وما هو، على الرغم من ذلك، الأمر الذي يؤكد ويواصل حركة هذا الانتقال من ذلك الجانب إلى الجانب الآخر؟

إن كل كلمة في هذا العنوان أو الخطاب الذي يتطرق إلى التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية die Selbstbehauptung der deutschen Universiät، هي، في الواقع، اجتياز نحو، منقوع في، طريق محتم وعلامات مضيئة (bestimmt) - أقصد كلاهما بالمعنى المحدد والمقرر-تدعو إلى «الروح». بداية القول، إن قضية تأكيد الذات ستكون أمراً مستحيلاً، غير مسموع، ولن تكون على ما هي عليه إطلاقاً، إن لم تكن محدّدة بنظام الروح، أعني النظام الحقيقي للروح. إن كلمة «نظام» في هذا السياق، تحديداً، تدل على القيمتين التاليتين: قيمة السلطة، والقيادة، القناة أو التوصيل، القيادة (Führnng) تحديداً، وقيمة التبشير والانبعاث: المهمة الخاصة والواجب، الأمر المعطى. إن مسألة تأكيد الذات تريد أن تكون حقاً (ينبغي لنا هنا أن نؤكد هذا المراد) تأكيد الروح من خلال القيادة (Führnng). إن هذا الأمر، بالطبع، هو إجراء روحي، لكن القائد (Führer) -هنا، بلاشك، هو العميد- حين يقول: إنه يستطيع فقط أن يقود الآخرين إذا كان هو ذاته يُقاد من خلال صلابة الأمر، أو بواسطة صرامة أو حتى التوجيهات الصلبة لتلك المهمة الخاصة (Auftrag) للعميد. وهذا الأمر، أيضاً، مسبقاً هو أمر روحي صرف. بناءً على هذا،

وعن طريق الإجراء الذي ينطلق من موجه إلى موجه آخر أو من قائد إلى قائد آخر، فإن مسألة تأكيد الذات للجامعة الألمانية سوف تكون أمراً ممكن التحقيق ومرهوناً فقط بهؤلاء الأشخاص الذي يقودون، والذين هم بدورهم مُقادون، مديرون يُقادون بواسطة تأكيد هذه المهمة الروحية الخاصة. لاحقاً، ينبغي لنا أن نميِّز جيداً الطريق بين هذا التأكيد وبين التفكير المؤكد للقبول والموافقة بالتعهد والالتزام على شكل الاستجابة، مسؤولية الإذعان والقبول، الموافقة أو الثقة (Zusage)، نوع من كلمة معينة بالمقابل (أي وعد). قبل طرح أي سؤال وقبل أي إمكانية لصياغة السؤال بذاته.

إن الميزة الألمانية لهذه الجامعة، التي عُين هايدغر لتوه عميداً لها هي، بالأحرى، ليست ميزة ثانوية أو مسنداً طارئاً، فهي أمر لايمكن فصله عن مسألة تأكيد الروح أعلاه. وكأعلى سلطة في الجامعة تحاول سلطة العميد هايدغر أن تبني هذه «المدرسة النموذجية العليا» (hohe Schule)، التي تُدار وتوجه بواسطة أناس معينين من الأعلى، فإن الروح، هنا، لا يسعها فعل أي شيء أكثر من فعل هذا التأكيد للذات؛ وهذا الأمر، كما سوف ينبغي أن نسمع، يتجلّى في حركة الأصالة أو التطابق الذي كان هؤلاء يرغبون بأنفسهم، وبشكل صحيح، تأكيد جرمانيته على نحو لائق وإلى حد بعيد.

والحق إنه من العبارات الأولى التي افتتح بها خطابه «خطاب العميد»، كان هايدغر ذاته يؤكد الصفة الروحية (geistig) بشكل كبير. وعليه، فإن الشيء الأول الذي كان يؤكد ه هايدغر في خطابه هذا هو بلا أدنى شك «الروح» بأوسع معانيها. وبدوري ينبغي أن أؤكد هنا

قراءة الترجمة الفرنسية لجيرار كرانل لهذا الخطاب، ليس فقط لأن كلمة «روح» في هذا الخطاب هي الكلمة الأولى التي تم تشديد نبرة الضغط عليها، ولكن أيضاً، لأنها الكلمة التي سوف تكون بعد عشرين عاماً، فيما بعد، على التضاد تماماً مع ما هو «روحي» (geistlich). ومن الواضح، أن الكلمة الأخيرة لم تعد تمتلك أي شيء بتاتاً يمتد بالصلة إلى الميتافيزيقا-الأفلاطونية أو الميتافيزيقا-المسيحية، في حين سيردد هايدغر كلمة روحي (geistig)، ككلمة تخص مفرداته واشتقاقته وليس لها أي صلة بالمعنى المتداول لتأويل الشاعر تراكل لها، حيث تبقى من الممكن القبض عليها وملاحظات تجلياتها من خلال تناقضات الميتافيزيقا الأفلاطونية والمسيحية عن الداخل والخارج وثنائياتها، والعالي والسفلي للعالم الحسي والعقلي. وحتى الآن، وفي «خطاب العميد»، فإن صفة ماهو «روحي»، والتي يحيل إليها هايدغر، هي من حيث المعنى تماماً على التضاد مع تأويل اللاهوت المسيحي للعالم الذي يتبع (Die nackommende christlichtheologische Weltdeutung)[1]. ولكن من الواضح أنه ليس هنالك ما هو روحي (geistlichkeit) بعد. فهل هذا ببساطة مجرد تشوش أو تفكك فني في المصطلح، تعديل لفظي يتطلب وقتاً محدداً؟ إلى حد ما، ودون شك هو كذلك، لكني لا أعتقد أن الأشياء حول هذا الموضوع يمكن لها أن تكون هكذا أو تُختزل إلى تلك الصورة المبتسرة.

---

(1) انظر المصدر اللاحق:

- **The Self-Assertion of the German University** (trans. Karsten Harries, *Reviw of Metaphysics*, 38), no.3 (1985), 470-80 (473). German/ French bilingual edition (Toulouse:T.E.R., 1982), P.10. Hereafter first reference is to this edition.

هنا، إذن، السؤال: هل الفقرة الأولى من «خطاب العميد»، ترفع إشارة العلامات المقتبسة («»)، التي تنجز وبنجاح رفع الستارة للفعل الأول لخطاب التولية الافتتاحي لاحتفالية الروح. موكب الحاشية، التقدم الأكاديمي-الروح في المقدمة أو على الرأس، في الأعلى، منذ أن أصبحت تقود وتوجه القادة الحقيقيين. فهي تسبق، وتتوقع (Prévient) وتمنح الاتجاه الذي ينبغي أن يكون متبوعاً - نحو روح العميد (spiritus rector)، والتي نعرف توجيهاتها اليوم بصورة جيدة، وكذلك هؤلاء الذين يتبعونه.

إن تولي منصب العمادة من شأنه أن يلزم الواحد منا بقيادة المدرسة العليا روحياً (die verpflichtung zur geistigen Fürung diescr hohen schule). إن هؤلاء، من يقتفون ويتبعون اللوائح، أساتذة كانوا أم تلاميذاً، يُدينون بوجودهم وقدراتهم المعرفية فقط إلى الجذور الحقيقية العامة لجوهر الجامعة الألمانية. لكن هذا الجوهر أصبح أمراً واضحاً، والنظام والقانون اللذان يعودان إليه سيتبديان فقط إذا كان، أولاً وقبل كل شيء وفي كل الأوقات، هنالك قادة (guideurs) (Führer). وأنا أفضّل هنا استخدام كلمة «قيادة» بدلاً من «قادة»، وفي الواقع، وبشكل استثنائي، ربما صياغة أي كلمة جديدة من شأنها أن تخاطر في جعلنا ننسى أن كلمة «القائد» كانت كلمة مألوفة جداً ومعتادة في ذلك الوقت في ألمانيا، هم أنفسهم مُقادون- يُقادون بواسطة صلابة المهمة الروحية الخاصة (jenes geistige Auftrags)، والطبيعة المقيدة التي تترك بصمتها على قدر الناس الألمان مع سمة الخصوصية التاريخية لها. (فقرة 5 ص 470).

إذن، هذه الجملة الأخيرة المأخوذة من خطاب العميد تتحدث عن البصمة (Geprägc)، وتؤشر إلى نفسها بوضوح في قدر الناس الألمان. إنها فكرة أو حافز علم الشخصية أو دراسة الرموز، وحتى فكرة ما بعد علم الشخصية أو دراسة الرموز، كما يود أن يضعها الفيلسوف لاكان لابارث. إن تكرار هذه الكلمة في «خطاب العميد» ينبغي أن يضعها فعلاً على طاولة الاستجواب بشكل استعادي في ضوء رسالة هايدغر المرسلة إلى يونكر حول قضية «سؤال الوجود» (Zur seinfrage) وكذلك ما يرتبط هنا بالإنجاز الحديث للموضوع. وبدون أن تكون لنا قدرة، بالطبع، على الدخول في مناقشة تفاصيل تلك المشكلة، أود أن ألفت الانتباه إلى أن شكل تلك البصمة مرتبط هنا، بشكل منظم وجوهري، مع هذه القوة. حيث يتحدث عنها هايدغر بعض الوقت ويصفها بالقوة المزخرفة (470) p:5 (prägekraft) أو القوة المولدة (477) p:20 (prägende kraft). والآن القوة (الواردة في الخطاب) كما هي بانتظام وبشكل أساسي مرتبطة مع الروح، بمعنى أنها سوف تحتفل فيما بعد بدون عبء وضع إشارات العلامات المقتبسة («»).

في النقطة المركزية لخطاب العميد، ولأول مرة على حد علمي، يقوم هايدغر بذلك، أي باستخدام كلمة الروح بدون إشارات العلامات المقتبسة («»)، (ويستخدم هذا الأمر، فيما بعد، فقط مرتين في نصين هما: نص للفيلسوف شيلنغ ونص آخر للشاعر تراكل)، حين يقوم هناك بتقديم تعريف للروح. إنه، يقيناً، وبدون أدنى شك، يقدمه على شكل التعريف الاتي: S هيP. وأيضاً بدون أدنى إمكانية للشك، فإن هايدغر نفسه يتبنى استخدام ذلك التعريف كجزء من بنائه الفكري. فهو لم يعد

يذكر خطاب الآخرين. لم يعد يتحدث عن «موضوع الروح» كما ورد في فلسفة ديكارت، وهيغل، أو فيما بعد عند شيلنغ وهولدرلين، فهو يربط ذلك التحديد المؤكد للروح عنده مع سلسلة عناوين، أهميتها، هنا، لاتحتاج مني للتأكيد عليها.سأسمي هنا أربعة منها لتهيئة هذا التعريف.

1: أولاً، التساؤل، (fragen) هنا يتجلى - ويتبدى بذاته- كإرادة: إرادة إلى المعرفة، إرادة إلى التبلور. وحتى من قبل تعريف الروح، والذي يتم التأكيد عليه من جديد، فإن هذه الإرادة تم التأكيد عليها في وقت سابق في هذا الخطاب:

إن إرادة ماهية وجوهر الجامعة الألمانية هي إرادة العلم، بمعنى الاستعداد والرغبة في تحقيق المهمة الروحية التاريخية للشعب الألماني (wille zum geschichtlichen geistegen Auftrag des deutschen volkes) كأناس يعرفون هذا المهمة جيداً في عظمتها. العلم والقدر الألماني كلاهما يجب، ومن خلال هذه الإرادة إلى التبلور، أن ينجزا مسألة القوة (Macht) في الوقت نفسه p.7 (471)

2: ثم بعد ذلك، موضوع العالم، كقضية مركزية في خطاب كتاب «**الوجود والزمان**» لهايدغر. فكطلب متجدد للسؤال، يؤشر هذا التساؤل عن هذه القضية، إلى عمق الصلة أو التواصل بين كتاب «**الوجود والزمان**» من جهة و«خطاب العميد» من جهة أخرى.

3: أبعد حتى من ذلك، يظل هذا الموضوع مرتبطاً بمسألة القوة، فهناك في ذلك الخطاب يتجلى موضوعا الأرض والدم: (erd- und bluthaften kräfte als macht)

4: وأخيراً، وأهم من كل شيء، فإنه يبقى، ومن خلال مسألة التواصل الأساسي والداخلي مع كتاب «**الوجود والزمان**»، هنالك مسألة، (Entschlossenheit)، هي: الحكم، والتصميم، والقرار، الذي يعطي إمكانيته لفتح أبواب الأصالة (Eigentlichkeit)، أي الخاصية الأصيلة للدازاين (الوجود هناك في هذا العالم).

هنا، الآن سنقدم، مفتاح هذه الفقرة مع التحديدات الأربعة أعلاه للروح:

إذا أردنا جوهر العلم بالمعنى الراسخ، وأردنا أن نمارس التساؤل (fragenden) والكشف عن الحقائق في وسط الأشياء والكينونات المجهولة في مجملها، فإن إرادة الجوهر والتبلور تخلق، بالأحرى، لناسنا الألمان الصفة الأكثر حميمية وتطرفاً لعالم خطر. بعبارة أخرى، تقدم لنا عالمها الروحي الصحيح (seine wahrhaft geistigeWelt): كلمة «الروحي» (geistige) هنا مؤكدة ومشدد عليها. لأن «الروح» (الموضوعة بين إشارات العلامات المقتبسة («»)، ولكن هذه المرة نذكر التعريف الثابت والسالب الذي يتحدث الآخرون عنه) لا هي حصافة فارغة، ولا هي أيضاً لعبة تسلية أو نكتة غير مبررة أو مسوغة (spiel des witzes). هذا التمييز بين الروح وكلمة الروح (mot d'espirt)، بين الروح (Geist) والنكتة (Witz)، الذي يذكرنا بأنثروبولوجيا الفيلسوف الألماني (كانط) لا يوجد أي شيء فيه من ملامح كلمة «الروح» الفرنسية التي أشرت إليها وتجلّت من خلال حقيقة أن اللغة الفرنسية تمتلك فقط كلمة واحدة، هي كلمة الروح (esprit)، والتي تدل أو تصف النكتة (Witz) والروح (Geist) على حد سواء، ولا يوجد فيها

حتى العمل والجهد غير المحدود لتحليل الفهم، ولا حتى العقل في العالم (ربما التلميحات والإشارات هنا تعود إلى الفيلسوف هيغل)، ولكن الروح، هنا بالأحرى، يجري حلها إلى ماهية وجوهر الوجود (ursprünglich gestimmte,wissende Entschlossenheit zum Wesen des seins) مع القرار أو التصميم الذي يأتلف وينسجم مع نبرة الأصل والتي هي المعرفة (savoir). والعالم الروحي (Geistig welt) (المؤكد والمُشدد عليه) بالنسبة للناس هو ليس البناء الفوقي للثقافة، ولا هو بمثابة مخزن لنتف المعرفة (connaissances) ، ولا هو بمثابة القيم القابلة للاستعمال، ولكن هو، بالأحرى، أعمق قوة لصيانة قدرتها على الأرض والدم، باعتبارها القوة الأكثر حميمية للعاطفة (macht der innersten Erregung) والقوة الأكثر اتساعاً في إحداث القلق والتشويش والاضطراب لوجودها (أعني للدازاين: أي الوجود هناك في هذا العالم). فقط العالم الروحي (Eine geistige welt allein) يضمن للناس جلالتهم وعظمتهم. لأنه ببساطة يفرض قيد القرار المتواصل بين إرادة الجلالة والعظمة من جانب، وتعارضات الانحلال والانحطاط من جانب آخر (des Verfalls)، ويعطيها إيقاعها وتوازنها لزحف ناسنا الذي بدأ فعلاً نحو مستقبله التاريخي (75-474) p:13,14

إن الاحتفال المُعدّ «لخطاب العميد» هو، بالأحرى، يتوافق وإلى حد بعيد، وحتى حرفياً، مع تمجيد ما هو «روحي». فهو عملية انبثاق وسمو. بالإضافة إلى ذلك، هو ليس سؤالاً بالأسلوب الكيركماتيكي (kerygmatic)[1] للإعلان والتصريح فحسب. ولكنه أيضاً تمجيد يُصرح

(1) كلمة كيركماتك هي كلمة يونانية استخدمت في العهد الجديد أو الأنجيل من أجل العظة والتبشير.(م)

به ويُبنى لأهداف أكثر علواً. وكما هو الحال دائماً، فإن عاملي العمق والتكبر متحالفان في أقصى حالات العلو. وهنا مفهـوم «الأعلى» الذي يقـود خطى ما هو «روحي» يقـود أيضاً خطى المدرسة العليا (die hohe schule)، في الجامعة الألمانية وعمق قوى الأرض والدم. لأنه في داخلهما تتكون، بدقة، ماهية العالم الروحي. أما بخصوص ما هو واضح في هذا التمجيد، فإن «الروح»، هنا، بلاشك لم تعد تحمل أي معنى إطلاقاً للموضوع الميتافيزيقي. ومن الواضح، أيضاً، أنه لا يوجد هنالك تناقض يذكر مع ما ورد في كتاب **«الوجود والزمان»** بشأن هذا الصدد. فالروح لا تعود أو لا تخص الموضوع، على الأقل في شكلها الفيزيائي أو الآنوي، لأنه ليس من المؤكد أن هذا التطوع الهائل لهذا الخطاب ما زال لا يُدرك أو يستوعب في عصر الموضوعية نفسه.

وهنالك شيء آخر أيضاً يبدو واضحاً، ففي المعنى الذي يكون أمراً مؤكداً، كما هو شأن التفكير ذاته، ولكن بالطبع ليس على الطريقة الهيغلية، يتحدد شكل «التاريخ» بشكل مباشر وجوهري على أنه أمر روحي. وبلا شك، إن ما هو صائب وصحيح بالنسبة للتاريخ فهو أيضاً صائب وصحيح بالنسبة للعالم. وفي مناسبات عدة، يربط هايدغر، مع استخدام صيغة الواصلة (-)، أي، وضع الفاصلة القصيرة أيضاً، صفات «الروحي» (geistig) و«التاريخي» (geschichtlich). إن «الروحي» و«التاريخي» (geistig-geschichtlich) هما، بالأحرى، يمثلان عند هايدغر الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) (p:17, 477)، «الروحي» و«التاريخي» (geistig-geschichtlich) هما بالحقيقة العالم (p:18, 477). هذا الاتحاد بين «الروحي» و«التاريخي»، بعد سنتين

لاحقاً، سيكون تواصله أمراً ملحوظاً جداً في كتاب هايدغر **«مدخل إلى الميتافيزيقيا»**. ولكنه يظل أكثر وضوحاً في «خطاب العميد»، ويظل أيضاً حاضراً من أجل أن يقتفي أثر خط هذا السؤال وامتيازه، وينبغي هنا أن أؤكد على النقطة اللاحقة، الوحدة، والواصلة (-)، أي، وضع الخط القصير بين الكلمة المركبة (trait d'union) بين الروح والتاريخ يلعب دوراً مهماً جداً في هذا الفقرة التي تجعل من السؤال (Fragen) وحده، المهمة الحقيقية للروح. فهل يكون السؤال هنا هو سؤال الروح أو لايكون؟

إن مثل هذا المفهوم الأصلي للعلم لا يحمل فقط صيغة الإلزام في معيار الحقيقة «الموضوعية» (sachlichkeit) فحسب، ولكن، مرة أخرى وقبل كل شيء وبشكل أساسي وبسيط، يلزم أن تكون مهمة السؤال أو التساؤل (des Fragens) في مركز وقلب العالم الروحي، والذي يمثل تاريخية الناس (inmitten der geschictlich- geistigen welt des volkes). بل وحتى، فقط من هذا التساؤل يمكن أن تتسلم الحقيقة الموضوعية أساسها الحقيقي، بعبارة أخرى، تعثر على نوعها وحدوده. (477) ibid

تأكيد-الذات للجامعة الألمانية: كل كلمة في هذا العنوان، كما قلنا، تنغمر في ابتهاج الاحتفال التمجيدي للروح. لقد شهدنا للتو كيف أن قوة بصمات هذا العنوان تؤشر إلى تأكيد الذات وتومئ إلى الإيقاع ذاته حول جرمانية أو ألمانية وجود الناس وملامح عالمهم، أعني، تؤكد كيان جامعتهم، كإرادة للمعرفة، وإرادة للتبلور. فهذا العنوان الذي يبقى يؤكد نفس البصمات الروحية هو بالحقيقة ينقش أو يسجل حضوره

في الهيئة الأكاديمية، وفي قوانين وتشريعات الكليات والأقسام، وفي مجتمع (Gemeinschaft) الأساتذة والتلاميذ.

إن الجامعة لايمكن أن يطلق عليها اسم جامعة، إلا حين تنشر وتقدم ذاتها على أنها قوة تستخدم في عملية التشريع الروحي (Geistiger Gesetzzgebung)، تتجذر وتتأصل في جوهر العلم، من أجل أن تُمنح وتُعطى لقوى الوجود (Mächte des Daseins)، والتي تشكل صورة مطالبها الملحة، صورة العالم الروحي الواحد للناس (die eine geistige Welt des Volkes). (ibid.478).

أما فيما يتعلق بمسألة ما هو الأمر الذي يؤمر به، وما هو الأمر الذي لا يؤمر به للروح في داخل هذا الخطاب، فإن خطاب هايدغر بمناسبة تسلمه عمادة الجامعة يدعو القاريء، على الأقل، إلى ثلاث قراءات، ثلاثة تقويمات، أو بالأحرى ثلاثة بروتوكولات للتأويل.

1- إن هذا الخطاب إلى حد كبير يثبت أو يصادق على مهمة «الروح»، إن كاتب هذا الخطاب، على هذا النحو، لايمكن أن يعفي نفسه بلا شك من أي مسؤولية.

فخطابه، أولاً، يمثل نمطاً من أنماط الاستجابة والمسؤولية. التي تفترض على نحو مناسب، أو حتى تتطلب إثبات مصداقيتها أمام سلطات مختلفة. وهذه الأخيرة ترتبط دائماً فيما بينها بقدر ما تكون مرتبطة مع الروح. والروح هنا تكتب الواصلة (-) بين تلك السلطات المختلفة، أي، تكتب الواصلة (-)، بين العالم، والتاريخ، والناس، والإرادة نحو التبلور، وإرادة المعرفة، ووجود الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) وفي الأخص عملية تجربة السؤال.

2- هذه المسؤولية، على الرغم من كل ذلك، تُمارس طبقاً لاستراتجية محددة. التعرجات، على الأقل المزدوجة، لهذه الاستراتيجية تحمل دائماً دهشة أو مفاجأة إضافية تحفظ لأي كائن يفكر قدرة السيطرة عليها.

فمن ناحية، يمنح هايدغر، إلى هذا الحد، الشرعية الروحية الأكثر اطمئناناً وتهذيباً لكل شيء انغمس هو نفسه في تأمله، وعليه، إلى كل شيء يجيز ويكرس نفسه في مثل هذا العلو وتلك المكانة. فالمرء يمكن أن يقول: إن هايدغر يحاول، هنا، أن يجسد روح الاشتراكية الوطنية. وعلاوة على ذلك، يمكن للمرء أن يلوم هايدغر على فعله هذا، كما سوف يلوم هو (أي هايدغر) لاحقاً نيتشه لاصطفائه ورفعه مسألة روح «الانتقام» التي تتجسد روحياً في أعلى نقاطها عند الأخير.

ein höchst (vergeistigter Geist der Rache)[1].

---

(1) «من هو زرادشت نيتشه؟ انظر المصدر اللاحق:

: Vortäge und Aufsätze ,(Pfullingen Neske,

1954), P.101-26, (P.121) (trans. In Nietsche,4 vols (London, Routledge and Kegan Paul, 1981-87), vol.2 p.211-33 (P.288).

بالطبع هذا الأمر هو ليس «لوم» ولا هو حتى بالدحض. إن هايدغر ينكر دائماً فعل ذلك. وهو، مطلقاً، لاينقد أو يدحض. وهذا - طبقاً لهايدغر - هو بمثابة «لعبة التفكير المغلق» (Kleingeisterei) كما يوضح بدقة بعد الفقرة التي اقتبستها للتو والسؤال الذي يطرحه فيها (p121-229). فهو، أولاً وقبل كل شيء،يطري نيتشه على قضية التفكير في الانتقام ميتافيزيقياً-إن بُعد الانتقام ليس بُعداً اخلاقياً أو نفسياً بشكل أساسي (p112-221) . من ثم، يحاول أن يرسم هايدغر الحركة التي تقودنا إلى أقصى حدود التفكير النيتشوي كإنجاز كامل للميتافيزيقا، من خلال المكان الذي يُظهر في التفكير النتشوي أمراً واضحاً أصبح مع ذلك =

ولكن، من ناحية أخرى، وعلى وجه الخصوص، في مسألة الشروع في مغامرة التجسيد الروحي للنازية، كان هايدغر ربما يحاول أن يحل أو ينقذ الحركة النازية من خلال تأشيرها وتأطيرها وطبعها بهذا التأكيد، أعني تأكيد (الروح، العلم، التساؤل...إلخ). وعلى المنوال نفسه، فهذا الأمر تحديداً، يضع جانباً (démarque) التزام هايدغر مع هذا الاتجاه السياسي ويحله من مسؤولية الانضمام اليه. فهذا الخطاب «خطاب العميد» لا يبدو أكثر من أنه لا يعود، ببساطة، إلى نمط الحياة «الإيديولوجية» أو «الإيديولوجية العسكرية»، والتي بواسطتها يحتكم المرء إلى قوى غامضة، قوى ليست روحية أو لا تحمل أي طابع روحي، لكنها، بالأحرى، ذات طابع طبيعي، بيولوجي وعرقي، وطبقاً لأي شيء - فإن هذا الخطاب، بالحقيقة، هو تأويل روحي «للأرض والدم».

3- إن القوى التي يحتكم إليها هايدغر، ومرة أخرى في الخاتمة حينما يتحدث عن قدر الغرب، هي في الواقع وبدقة «القوة الروحية» (geistige kraft). مع ذلك، سوف نعثر على موضوع الروح والغرب هذا مرة أخرى حينما يأخذ محله بوضوح داخل النص المخصص للشاعر تراكل الذي كتبه هايدغر.

والسؤال هنا هو: ماهو ثمن تلك الاستراتيجية التي يتبناها هايدغر

= التفكير فيه أمراً غير ممكن. إنه بدقة روح الانتقام (Geist der Rache) والتي ربما لم تهزم (إنها ببساطة فقط «تجسد الروح في أعلى الدرجات») وخصوصاً في هذا المقال عن البصمة (Aufprägen)، والذي يتحدث فيه نيتشه عن الصفة التي يريد أن يمنحها إلى فكرة إرادة القوة المتعالية. «Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen -das ist der höchste wille zur Macht» p120, 228.

في هذا الخطاب؟ ولماذا رجوعها محتماً ضد «موضوعها»- إذا جاز لأحد ما أن يستخدم تلك الكلمة الأخيرة، كما يجب أن يستخدمها في الواقع؟ الجواب، لأن الواحد، ببساطة، لايستطيع أن يحدد ويعين حدود ذاته من ناحية بيولوجية أو من ناحية طبيعية أو من ناحية عرقية في شكلها الموروث، كما أنه لايمكن أن يكون معارضاً لتلك النواحي ماعدا فقط عن طريق عملية إدراج الروح في حقل التحديد المقابل لتلك النواحي، ومرة أخرى بواسطة جعلها أحادية الموضوع، حتى وإن كانت في شكلها الطوعي. إن الإرباك المكره لهذا البرنامج يبقى ذا حضور قوي جداً يحكم قبضته بقوة على أغلبية المقالات المكتوبة، اليوم ولفترة طويلة مقبلة، حيث يعين تناقضاتها نحو العرقية، نحو التوتاليتارية (حكم الحزب الواحد)، نحو النازية، نحو الفاشية...إلخ. وتفعل تلك المقالات كل ذلك باسم الروح[1]، أو حتى أحياناً تحت أو باسم حرية الروح، وأحياناً أخرى تحت أو باسم البداهة-على سبيل المثال، تحت اسم الديمقراطية أو حقوق الإنسان-والذي بشكل مباشر أو غير مباشر يرجع إلى ميتافيزيقا الموضوع. إن كل العثرات والمخاطر التي ترافق عملية تأسيس الحدود تعود إلى هذا البرنامج، بغض النظر أو مهما كان المكان الذي يحتله الواحد فيه. والخيار الوحيد هنا هو الاختيار بين تلك السموم المرعبة التي يحددها هذا البرنامج، حتى وإن كانت كل أشكال التورط في تلك الجريمة ليست متساوية فيما بينها،

(1) إن حرية الروح تلك دائماً، تقود إلى المخاطرة التي تتحدد ملامحها بصرامة بواسطة هيغل في النص المقتبس أعلاه (n1 chap). هذه هي الحرية الصورية، ذات الصفة العمومية المجردة فحسب.

فإنها تبقى من غير الممكن اختزالها والتسامح معها. إن سؤال معرفة أي من تلك الأشكال المتعددة، هي أقل الأشكال خطراً لعملية الاشتراك في جريمة هذا البرنامج، يبقى دائماً حاضراً هناك وإلحاحه وجديته لا يمكن الإفراط في التشديد عليها، لكنه سوف لن يحل ما يتعذر اختزاله إلى تلك الحقيقة. وهذه «الحقيقة» (fait)، هي بالطبع، ليست واقعة بسيطة. أولاً، أوعلى الأقل، لأنها ليست منجزة بعد، ليست منجزة تماماً أو بالإجمال (pas tout à fait)، فإنها تستدعي أكثر من أي وقت مضى - بالنسبة إلى ما تبقى فيها - ذلك الذي يأتي لاحقاً بعد الكوارث التي حدثت، والتي تماماً لم يسبق لها مثيل، حيث يؤشر بلا نزاع إلى مسؤوليات «الفكر» و«الفعل» على حدوثها. إن هذا هو ما ينبغي لنا أن نجرب تحديده وتعيينه بدقة، إذا لم نسمه، ونبدأ بتحليله هنا.

في «خطاب العميد» لهايدغر، هذا المجازفة التي يطرحها هي ليست مجازفة ترشح لمنصب ما كمنصب العميد. فإذا كان برنامجه يبدو شيطانياً ووحشياً، فإن ذلك بسبب عدم وجود أي شيء اتفاقياً أو مصادفة هنا في هذا الخطاب، فهو بلا شك يمول الأسوأ، في كلا الشرين اللاحقين في الوقت ذاته: (1) مباركة لَلنازية؛ (2) والايماءة إلى هذا الاتجاه السياسي المرعب والمرفوض، الذي يظل ذا طابع ميتافيزيقي. فوراء حيلة استخدام إشارات العلامات المقتبسة («») لهايدغر، والتي لايمكن مطلقاً أن تكون هنا اللحظة الصحيحة، بالنسبة له، في استخدامها (دائماً، كثيراً جداً أوقليلاً جداً)، فإن هذه المواربة والمراوغة والغموض في هذا الأمر تعمل في الواقع مع حقيقة أن الروح تُلازم دائماً بواسطة ماهيتها، «الروح»، أو بعبارة أخرى، في اللغة

الفرنسية (وفي اللغة الإنكليزية) كما هو الحال في اللغة الألمانية هي (وهم) أو(خيال)، دائماً تفاجئ بالعودة كي تكون كلام الآخر من باطنه أو داخله. إن الميتافيزيقا تعود دائماً، أعَني بمعنى العودة والرجوع هنا عودة ورجوع الروح (ghost)، والروح هي أقصى الأشكال الميتافيزيقية المحتمة لتلك العودة، والتردد.

أليس هو ذلك الأمر أعلاه الذي سوف لن يكون هايدغر بشكلٍ مطلقٍ ونهائي. قادراً على تجنبه (vermeiden)، أليس هو الأمر المتعذر اجتنابه بذاته -هو ازدواجية الروح، الروح كروح للروح، والتي دائماً تأتي مع ازدواجيتها.

مع هذا، نحن نحاول أن نفسر هذا الرعب المراوغ والغامض، بالنسبة لهايدغر، على أنه محفور في «الروح». إنه يعود، في الواقع، إلى الروح. وسوف يؤكد هايدغر المعنى ذاته ويقول الشيء ذاته حين يتحدث عن «الشر الروحي» في النص الذي كتبه عن الشاعر تراكل. لكنه كان قبل ذلك قد لاحظ الأمر ذاته، ولكن في نمط آخر، في بداية كتابه «**مدخل إلى الميتافيزيقا**»،و تحديداً بعد سنتين من إلقائه «خطاب العميد».

وفي الطريق نفسه، وعلى الرغم من وجود الفعالية المسرحية، ورفع ستارة المسرح أورفع العلامات المقتبسة («») فإن خطاب العميد ظل يعيد الترويج إلى العناصر الأساسية لكتاب «**الوجود والزمان**» ويؤكد هذه العناصر في الوقت ذاته، وكذلك الأمر ذاته في كتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**» (Einführung) في عام (1933)، حيث يطرح هايدغر مسألة التضرع للروح والتي يعمل جاهداً على الترويج لها في «خطاب العميد». حتى إنه سوف لا يكتفي بإعادة الترويج لها فحسب، بل يعمل

على توضيحها، وتوسيعها، وتبريرها، ويعيد تخصيصها، ويحيطها بحذر لم يسبق له مثيل.

إن من المؤكد أن الأطروحات اللاحقة لبحث هذا الخطاب «خطاب العميد» لم تعد تلك الأطروحات التي قد ذكرها وتبناها هايدغر في كتابه «**الوجود والزمان**»، ولا هي أيضاً تلك المذكورة في الخطاب الافتتاحي واللافت للنظر للعميد (Rekoratsrede) أول الأمر. هنا لدينا لغة التدريس التي تؤكد حضورها، والتي تشارك في كلا النوعين في وقت واحد. وفي الحقيقة ليس هنالك عام أكثر صخباً من عام (1933) حيث تم في هذا العام المذكور إعادة تأهيل مفهوم «الروح» فلسفياً، والذي تم تفكيكه سابقاً في كتاب « **الوجود والزمان**». ولكن ما زال تحت اسم الروح وحدها، تقود الروح إلى طريق حل السؤال، تقود إلى إرادة المعرفة، إلى إرادة التبلور، فمفهوم الروح الأخرى في كتاب «**الوجود والزمان**»، وتحديداً في ازدواجها السيء، وفي وهم الموضوع، تتحول إلى شيء يندفع إلى الخارج عالياً بواسطة أدوات التفكيك.

ولكن السؤال هنا هو: هل هذه الازدواجية للروح هي ذاتها كالغموض والإبهام الذي يسترده هايدغر مباشرة في بداية كتابه «**مدخل إلى الميتافيزيقا**»، حينما يتكلم، تحديداً، عن الغموض (Zweideutigkeit) «في كل صيغة أو شكل أساسي حقيقي من الأشكال التي تقف وتستند إليها الروح»[1]؟ إن الشكل الأكثر فرادة للروح،

---

(1) « **Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit**» (P.7; trans. R. Manheim, *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959), P.9.) .

الشكل الأكثر إغراءً، هو شكل مخطئ حيال هذا الأمر، من خلال أمري المقارنة والارتباك. إن الفلسفة، الآن، هي واحدة من الأشكال الأساسية للروح، إنها تعني: الاستقلال، والخلق والإبداع، إنها صفة نادرة بين إمكانيات وضرورات الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) وفي بعدها التاريخي. وبدقة أكثر، بسبب ندرتها الأساسية، فإن الفرادة دائماً تثير وتحث على ارتكاب الأخطاء، كما هو شأن الغموض الذي يحث ويثير مسألة ارتكاب سوء التأويل (gmissdeutun). وسوء التأويل الأول يتألف من المطالبة أولاً -إننا ما زلنا على ألفة مع هذا البرنامج اليوم-أن تقدم الفلسفة إلى الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) وإلى عصر الإنسانية الأساسات والدعائم والركائز الوطيدة للثقافة، ومن بعد، تشويه سمعة الفلسفة عندما تصبح أمراً غير ذي جدوى ونفع من وجهة النظر تلك تحديداً، واعتبار مهمتها غير خادمة لتلك الثقافة. أما التوقع أو سوء التأويل الثاني، فهو الخطأ الثاني: شكل «الروح»، إذ يجب أن تنجز الفلسفة - على الأقل - نظاماً، مختصراً، صورة-العالم (weltbild)، خريطة العالم (weltkarte)، تنجز نمطاً من دائرة التكيف العالمي. فإذا افترضنا أن الفلسفة فشلت في أن تبني أرضية صلبة للثقافة، فعلى الأقل ينبغي عليها أن تخفف وتسهل تأدية مهمة التقنية العملية المُمارسة للنشاطات الثقافية وتضيء طريق عبء البحث العلمي ومشقته عن طريق سحب يديها من التفكير الأبستمولوجي في فرضياته، ومفاهيمه ومبادئه الأساسية (Grundbegriffe,Grundsätze). ما الذي نتوقعه نحن القراء من الفيلسوف؟ هل أن يكون موظفاً في الأساس. إن إساءات الفهم، ممتلئة وموجودة بكثرة الآن في الحياة

أكثر من أي وقت آخر، وتؤازر وتُساند أطروحاتها، كما لاحظ هايدغر (والذي سوف نناقش معه الأمر؟) بواسطة معلمي الفلسفة.

تأكيد- الذات أو تقديم ذات الروح: كل ذلك هو مضمون «خطاب العميد» الذي يعلن نفسه ضمن تلك الحدود ثم تُستعاد نبرته أيضاً في كتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**» (Einführung). لأي واحد يمكن أن يقول ذلك، بلا أدنى شك، من خلال العنوان ومن خلال اسم المقدمة. إن مهمة السؤال هنا تتزامل وتترتبط مباشرة مع مهمة القيادة (Führung) التي تكون روحية. فالمقدمة تُفتح مع مسألة التأمل في السؤال، أو بدقة أكثر مع مسألة التأمل في مقدمة السؤال، في ما يُصنع في المقدمة، فيما يرشد وما يدير في داخل بنية السؤال، الدخول في مسألة طرح السؤال الأساسي Hineinführen in das Fragen der Grundfrage (21) p15.

ليس هنالك تساؤل حقيقي يُذكر، ما عدا في تجربة السؤال. الأسئلة ليست أشياء معينة حسياً، مثل الماء، والحجر، والأحذية، والملابس، أو الكتب. إن الدخول (Hineninführen) في إطارالسؤال لا يدير أو يعلم بالأحرى أي شيء. إنه يقود، أو يرشد نحو التجربة، إنه إيقاظ أو إنتاج للسؤال. ولكن لا شيء ينبغي أن يُملى على السؤال، ولا حتى أن يكون هنالك شيء يسبقه أو يعلـو عليه في حريته، فـالقيادة (Führen) هي مسبقاً تساؤل. هي تأتي أو تجيء من قبل، هـي مسبقاً تساؤل حتى قبل مجيء السؤال (ein fragendes Vorangehen) تساؤل سابق (ein vor-fragen). على هذه الشاكلة، إذا كان ثمة لا شيء يسبق زمانياً السؤال في حريته، ولا حتى في المقدمة إلى التساؤل، حينها فإن روح التوجيه والقيادة الروحية (geistige Führung)- والكلام هنا تحديداً

يشمل كلّاً من «خطاب العميد» وكتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**»- يمكن أن تؤول وتُفسر، تماماً وبكل معنى الكلمة، على أنها إمكانية للتساؤل.إنها تستجيب وتتوافق مع هذه الإمكانية، ما لم تكن هذه الأخيرة قد استجابت وتوافقت معها مسبقاً، في العلاقات والالتزامات، أو حتى تحالفت مع مثل هذا التطابق، وكذلك أيضاً في تجربة مثل هذه المسؤولية المشتركة. إن هذا المقال في الروح هو أيضاً مقال في حرية الروح.

وفي الحقيقة، لاشيء آخر يسبق أو يعلو من حيث المرتبة على هذا الأمر، فالقناة الروحية تبقى ذاتها غير موجهة، وعليه تكسر دائرة التفكير الفارغة التي تهدد «سؤال الوجود» اللاحق في صيغته الأساسية: «لماذا كانت هنالك موجودات أوكينونات وليس عدماً؟». لقد كانت هذه هي الجملة الأولى التي افتتح بها هايدغر كتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**». لقد كانت هنالك مخاطرة أو مخاوف بالأحرى عند هايدغر بأن التفكير الآلي سوف يجعل من هذا السؤال المهم عبارة عن دائرة لامتناهية (ad infinitum) لسؤال السؤال: لماذا تتبع لماذا و«لماذا» تتبع الأخرى؟ وهكذا دواليك...إلخ. وهايدغر هنا يتكلم، في الواقع أوعلى الأصح، عن الانتقال المفاجئ أو وثبة (Sprung) السؤال. الانتقال المفاجئ للسؤال الذي يصنع التصاعد (Ursprung) الأصيل، يحرره من دون وجوب إدخال مقدمة أو تصدير السؤال بأي شيء آخر سواء استجواب التوصيل الموجود من قبل مسبقاً. وهذه هي الروح بذاتها. إن الروح تستيقظ، على الأصح استيقاظاً في الواقع (Plutôt) - مبكراً (tplus tô) - حتى من قبل طرح «سؤال القيادة» (vor-fragen

(of the führung ... لا شيء يتوقع من قوة الاستيقاظ هذه أن تكون في كامل حريتها وفي تصميمها (Entschlossenheit).إن ما يأتي دائماً وفي المقدمة، وما يتوقع وما يطرح التساؤل قبل (vor) أي شيء آخر هو بالأحرى «الروح»، «حرية الروح». أما فيما يخص مسألة «القائد»، فإن مسألة الروح تأتي في بداية الطريق، في المقدمة، عالياً في المقدمة، قبل كل أنماط السياسات، وقبل كل أطروحات علم النفس، وقبل كل أطروحات علم أصول التدريس.

وبأمانة وبكل صدق، ينبغي لنا أن نوضح أنه وفي اللحظة نفسها التي يخاطر فيها هايدغر في وضع وتحديد ترتيب الجذر المتعلق بكلمة القيادة (Führung) أو الإدارة في خدمة السياسات المقررة، فإنه يعمل، في الواقع،على إعطائها معنى يصبح مفهوماً منه على أنه، في الواقع، يتنصل أو يقطع الصلة مقدماً مع أي خدمة من هذا النوع. ففي جوهره الروحي، هذا الإجراء الحر الذي يتبناه هايدغر، على سبيل المثال، ينبغي أن لا يعطي الفرصة لقيام أي مخيم للمتطوعين (suivisme)، ينبغي أن لا يجعل المرء هذا الإجراء الحر على توافق وانسجام مع أي متطوع، أو مع أي مريد، ومع أي من الاتباع (Gefolgschaft)، أو مع أي تجمع للمتدربين والأنصار. بل المرء يمكنه القول، بشكل طبيعي، أن يعمل على توسيع دائرة هذا المنع - كما يقول هايدغر - ليشمل هؤلاء الصنف من المتطوعين للالتحاق في المدرسة كمؤسسة أكاديمية تعليمية، ومن ممارسة المهن التكنولوجية، ومن التدريب المحترف. ولكن مما لاشك فيه، سيكون صعباً علينا جداً فهم ما الذي كان يعنيه هايدغر بكلمة «القيادة»، التي تفوض، وتطلب، أو تأمر بدون أن تتبع

أو تطاع أو يتم الإصغاء إليها بأي طريقة. مع هذا، فإن ما هو «روحي»، سوف يمكن للمرء أن يقول عنه ويؤكد، أنه ينبغي أن يظل العلامة التي تقود الآخرين وبشكل مؤكد إلى الطريق المراد. وبلا شك، إن هذا تحديداً ما كان هايدغر يود قوله هنا، ولكن إذا وجد المرء صعوبة في فهم هذا الأمر، فإن هذا يعني.أنه سوف يظل أسيراً ومسجوناً بين أسوار منطق الفهم الضيقة، ولايوافق على حرية الاستماع هذه، لايوافق على هذا الإخلاص أو صيغة مشروطية الأتباع الحقيقيين والذين لا يمتلكون أي علاقة بالأتباع الطائشين أو الأغبياء غائبي العقل. ربما كان الأمر هكذا. ولكن الحالة هي أيضاً هكذا، من جانب آخر، إذا لم يتم اختزالها بشكل أبعد إلى مجرد أشكالها وطرائقها الاستطرادية أو تعبيراتها الاستفهامية، هذا التساؤل يخص أو يعود، بكل معنى الكلمة وهذا يعني بشكل أساسي، إلى الإرادة وإلى إرادة المعرفة (.22 p16)

كل هذا يقود كتاب هايدغر «**مدخل إلى الميتافيزيقا**» رجوعاً إلى الوراء إلى تفاصيل «خطاب العميد»، ومرة أخرى إلى الجذر المتعلق بكلمة «القرار» (Entschlossenheit). فهذه الأخيرة تلعب دوراً حاسماً، بل في الواقع تلعب دور وظيفة القرار ذاته، في كتاب «**الوجود والزمان**». فالفقرة، التي تتناول هذا الموضوع، تحدد التساؤل كإرادة للمعرفة وأيضاً تذكرنا أن الإرادة ذاتها وجود- محلول.

وعلى الرغم من ذلك، أو على الأقل في المظهر - المظهر هنا ذو اللهجة الأقل تأكيداً - فإن كتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**» (Einführung) يبدأ بالتأشير، إلى حدا ما، إلى التراجع السياسي في علاقتها-أي الروح- مع أو نحو «خطاب العميد»، فهذا الكتاب، في الواقع، يعتزم

طرح نوع من أنواع التشخيص الجغرافي - السياسي، لكل المنابع ولكل الصلات والإشارات التي تعود إلى «الروح»، وإلى «التاريخ الروحي»، مع كل مفاهيمه المجربة والمختبرة مسبقاً، على سبيل المثال، مفهوما: «السقوط» أو «الانحطاط» (verfall) حيث كلاهما مفهومان روحيان، وكذلك أيضاً مفهوم «القوة» الذي هو، بالحقيقة، أيضاً مفهوم روحي.

إن الحدود الجغرافية- السياسية التي تُسمى وتتحدد هنا هي، إذاً حدود: أوروبا، وروسيا، وأميركا، والتي تبقى، بلا شك، تعني وبدقة أكثر أوروبا فقط. لكن هذا البعد أعلاه يبقى بالضبط بعداً جغرافياً- سياسياً. إن التفكير في العالم هنا - طبقاً لهايدغر - يعني التفكير في الأرض أو الكواكب.

علاوة على ذلك يشجب هايدغر، هنا، مسألة «الانحطاط الروحي» (geistigen verfall) . فالناس - طبقاً لهايدغر - يعانون من عملية ضياع آخر قوة من «قواهم الروحية» بسبب هذا الانحطاط الروحي. والتعبير الأخير، أعني تعبير «الانحطاط الروحي» يعود إلى الظهور مراراً عند هايدغر. إن سقوط أو انحطاط (Verfall) الروح لا يمكن أن يسمح لنفسه أن يكون أمراً مفكراً فيه إلا من خلال علاقته بقدر «الوجود». فإذا كانت - في عملية التساؤل أو السؤال - تظهر بوضوح تجربة الروح متناسبة مع حجم « الخطر» الذي تعانيه أوروبا، ومتناسبة مع الناس الألمان، «ناسنا»، فإن هؤلاء الناس الميتافيزيقيون (das metaphsische Volk) أو ذوو الطابع الميتافيزيقي، بامتياز، يعتبرون حالاً وبلا تردد أكثر الناس روحيةً. (ويخصص هايدغر إلى ذلك الأمر بوضوح مساحة كبيرة حينما يتحدث عن موضوع اللغة لاحقاً). وهم، بالإضافة إلى

ذلك، أكثر الناس عرضة للخطر. لأنها (أي ألمانيا) تم ضبطها متلبسة بالرذيلة (لأنها تفكر بطريقة ميتافزيقية) (p29 , 36) بين (in der Mitte) جارتيها من أوروبا وروسيا وأميركا[1]. من هنا، تحديداً، يتم الانتقال إلى «القرار العظيم» (die grosse Entscheidung) الذي سوف يشارك في خلق قدر أوروبا ويعمل على نشر «قوى روحية من هذا المكان، أي ألمانيا، التي تتوسط روسيا وأميركا» (neuer geschichtlich geistiger kräfte der mitte). التأكيد والتشديد (emphase) على كلمة «روحي» مرة أخرى حيث وضعها بطريقة مائلة يؤشر إلى أمرين: الأول، هو أن التحديد الأساسي للعلاقة مع الوجود يحدث هناك في ألمانيا؛ وثانياً لدرء احتمال وجود سياسة أخرى غير سياسة الروح. هنا البداية الجديدة تدعونا بوضوح إلى ذلك الأمر المهم. إنها تنادي عن طريق طرح السؤال اللاحق: ماذا عن الوجود؟ «Wie steht es um das Sein?» وهذه البداية، أول بداية، تتكون على أساس إعادة (wiederholen) تشكيل تاريخ الوجود الروحي (Daseins Anfang unseres geschichtlich-geistigen). وعبارة «نحن» أو لهذه التي تعود إلى «لنا»... المقصود بها تحديداً الناس الألمان. وأشير أيضاً وبسرعة إلى التشخيص الجغرافي-السياسي، إلى النقطة التي لايكون فيها المقال لا ذو طابع معرفي ولا ذو طابع تحليلي ولا حتى ذو طابع علاجي. لكن مسألة الجغرافي- السياسي، بكل تفاصيلها تُرجعنا مرة

---

(1) اتهام أميركا، «فلسفتها الكاذبة» و«براءة اختراعاتها السيكولوجية»، بلا شك يصل إلى ذروته في عام 1941. انظر المصدر اللاحق:

, (Gesamtausgabe, Bd. 51), Grundbegriffe P.84, 92.

أخرى من الأرض أو الكوكب إلى العالم، والعالم هنا هو عالم الروح. إن مسألة الجغرافي-السياسي ليست شيئاً آخر إطلاقاً سوى السياسة العالمية (Weltpolitik) للروح. إن العالم ليس هو الأرض.على الأرض وحدها وصل إلينا معنى غموض أو قتامة العالم (Weltverdüsterung p34 45). رحلة الآلهة، وتحطيم الأرض، وضخامة الإنسان، وتفوق وبروز ما هو معتدل.

الفصل السادس

بماذا ينبغي أن ننادي أو نسمي العالم؟ وماذا إذا كان هذا العالم ينمو بشكل غامض على مثل هذا الضرب؟ الجواب: «العالم هو دائماً عالم روحي» (p.34 45.)

إن كلمة «روحي» (geistig) تكتب مرة أخرى هنا بطريقة مائلة. وفقط ومنذ عهد قريب تم إقصاؤها و«تجنبها» وفي وقت لاحق تم وضعها تحت مراقبة شديدة، وتطويقها، والضغط عليها وتقييدها بواسطة سلاسل استخدام إشارات العلامات المقتبسة («»)، فكلمة «الروحي» الآن تنتفخ، وتهتف، وتتضخم، من على الرأس، ما من شك في ذلك، من بين كل الكلمات الأخرى المُؤكد عليها.

علاوة على ذلك، يضيف هايدغر مباشرة (جملتها الحقيقية اللاحقة): «الحيوان لا يمتلك عالماً، ولا حتى أي بيئة» «Das Tier hat keine welt auch keine Umwelt». والنتيجة المحتمة هي أن الحيوان، إذن، لا يمتلك روحاً، وكما قرأنا فقط الآن، إن كل عالم هو عالم روحي. إذن، الحيوانية ليست روحاً. كما أن المرء ينبغي عليه أن يستنتج من تلك الفرضية أعلاه كل النتائج التي تفرض نفسها خاصة فيما يتعلق بتحديد هوية الإنسان كحيوان عاقل (animal rational).

لكن سوف لن نكون قادرين على عمل هذا الأمر هنا، بل سوف لن نقوم بعمل أي شيء أكثر من أننا ينبغي لنا أن نمتلك وقتاً كافياً لنشر ذلك التحليل الذي يتعلق بمتطلبات تأويل وجود الحيوان وتفاصيله. وسأقتصر هنا على ذكر أكثر الموضوعات حيوية. بدون الاندفاع أماماً نحو الأمر الذي ربما يكون أمراً قطعياً جامداً في هذا الافتراض، وتقليدياً (المرء يجد نفسه تقريباً ينجذب-بطريقة خاطئة- إلى القول: إن تلك الأطروحة هي أطروحة ديكارتية) حول مضمونه، فالواحد هنا بإمكانه أن يلاحظ أولاً المفارقة أو التناقض اللاحق. لأول وهلة تُظهر الجملة صراحة تناقض الأطروحات الثلاث، التي سوف تُذكر لاحقاً، بإسهاب متقن وإشكالية عالية، ولكن لا تفندها (بل على العكس) يظهر التأكيد عليها في محاضرات هايدغر في الفصل أو السمنر الشتائي الدراسي في (1929-1930) في جامعة فرايبورغ، وخصوصاً، في الجواب على السؤال «ما هو العالم؟».

أحاول هنا أن أستعيد تلك الأطروحات الثلاث. (1) الحجر يكون عادة بدون عالم (2) (weltlos) - الحيوان هو كائن فقير في هذا العالم (3) (weltarm) - الإنسان هو الكائن الذي يُشكل العالم، إذا جاز للمرء أن يترجم كلمة (weltbildend) في الأطروحة الثالثة على هذا النحو.

هذه الأطروحات الثلاث هي ليست فقط تقوم بتهيئة سؤال «ما هو العالم؟» ولكنها أيضاً يجب أن تقدم إجابة عن السؤال المحدد للحياة، كيف يمكن لجوهر الحياة وماهيتها أن يكون أمراً قابلاً للتحديد ويمكن الوصول إليه؟ فالعلوم البيولوجية والحيوانية، على حد سواء، تفترض امتلاكها لمثل هذا المدخل إلى جوهر الكائن الحيواني وماهيته،

لكنها لا تفتح الطريق إلى هذا المدخل إطلاقاً. هذا - على الأقل - ما يحاول هايدغر أن يؤكده في إيماءته الكلاسيكية، خضوع المعرفة المناطقية إلى مناطقية حقول الأنطولوجيات المتعددة، وخضوع الأخيرة إلى مبحث الأنطولوجيا الأساسي، ومن ثم إعلان عدم أهليتها في التعاطي مع هذا الموضوع، وعدم أهلية أي منطق للدائرة المفرغة أو لذلك الجدل[1]. هذه الأطروحات الثلاث، المذكورة أعلاه، تقدم نفسها بصيغة «ميتافيزيقية» وليس بصيغة علمية (p 277). إن الدخول إلى هذا البعد الميتافزيقي، بالمعنى الإيجابي الذي يستخدمه هايدغر لهذا المصطلح، هو بالأحرى قريب، وبشكل كبير، من العلوم كما هو قريب أيضاً من حدود الأنثروبولوجيات الفلسفية، كما هو الأمر مع أطروحات شيلر، على سبيل المثال. إن هذه العلوم والأنثروبولوجيات يجب أن تفترض بحد ذاتها- دون أن تتمكن من عرضه- العالم الحيواني أوالعالم الإنساني، والذي يكون موضوعاً لها.

والسؤال هنا هو: ما الذي تعنيه عبارة «فقير في هذا العالم» (weltarm)؟ ما الذي يعنيه الفقر في هذا العالم؟ هنا، بالأحرى، لانستطيع أن ننصف أو نقدم رأياً عادلاً بشأن صبر، وجهد، ويقظة وأحياناً التحليل الجانبي الذي يطرحه هايدغر بصدد الإجابة عن هذا السؤال. إن كلمة «الفقر» (Armut) يمكن، ولكن فقط ظهورها للوهلة الأولى، أن يشتمل على افتراضين أو فرضيتين. فمن جانب، يوجد هذا الاختلاف النوعي في الدرجة التي تفصل حالة «الفقر» عن حالة «الغنى» (Reichtum). إن الحيوان يبدو فقيراً، في حين يبدو الإنسان غنياً في هذا العالم، وبناءً

(1) Gesamtausagbe, Bd 29 30 p276.

على ذلك يكون الأخير غنياً في الروح أيضاً، بما أنه قد تم التحديد مسبقاً أن العالم هو عالم روحي. إن الحيوان أقل روحية من الإنسان، والإنسان أكثر روحية منه. ومن جانب آخر، إذا كان الحيوان محروماً وفقيراً في هذا العالم، فإن من المؤكد أنه - على الأقل- يمتلك شيئاً أو شكلاً من أشكال هذا العالم، وعليه يمتلك شيئاً من الروح، على العكس من الحجر الذي هو بدون عالم (weltlos). ويرفض هايدغر بشكل واضح وببساطة، الفرضية الأولى، مهما كانت الصعوبة، أعني، غرابة الدفاع هنا عن كلمة «الفقر». إن الاختلاف الذي يتحدث عنه هايدغر بين الفقر والغنى هو اختلاف ليس في درجة واحدة. لأنه، وبالضبط بسبب هذا الاختلاف، فإن عالم الحيوان-وإذا كان الحيوان فقيراً في هذا العالم، وبناءً على ذلك سوف يكون فقيراً في الروح أيضاً، فإن المرء يجب أن يكون قادراً على التحدث عن عالم للحيوان، وبناءً على ذلك يكون قادراً على التحدث عن العالم الروحي- هو ليس نوع أو درجة من درجات العالم الإنساني (p294). هذا الفقر هو ليس عوز، أو افتقاد لقدرة التكيف في هذا العالم. فالحيوان يمتلك، بدون شك، معنى الحرمان (Entbehrung) وفاقة الافتقاد. إن الحيوان لا يمتلك عالماً كافياً، هذا الأمر شيء مؤكد. ولكن هذا الافتقاد لامتلاك عالم كافٍ ينبغي أن لا يقوم على أنه علاقة كمية مع كينونات هذا العالم. ولكن ينبغي أن لا يُفهم أيضاً على أن الحيوان له علاقة بالأشياء أقل من نوعية علاقة الإنسان بها، أو أنه يمتلك علاقة أكثر محدودية للوصول إلى الكينونات، بل أنه بالأحرى يمتلك علاقة أخرى من نوعها. سوف نقوم بتحديد طبيعة ونوعية هذه العلاقة في اللحظات التالية. ولكن

الصعوبات مسبقاً، وأكثر مما نتوقع، تتزايد أو تتراكم ما بين قيمتين متعارضتين في «منطقهما» وهما: ذلك الافتقاد إلى العالم وكذلك «الغيرية» أو الوجود الآخر المختلف. افتقاد الحيوان للعالم هو ليس عدماً صرفاً، ولكن ينبغي أن لا يشار إليه، طبقاً إلى ميزان الدرجات المتجانسة، بالكمال أو إلى اللا إفتقاد في النظام المتجانس، على سبيل المثال عالم الإنسان. والسؤال بالتالي هو أن الذي يبرر أو يسوغ مفهوم الافتقاد والحرمان السابق للعالم الحيواني هو، بالأحرى، ليس اختلافه عن صنف ونوع العالم الإنساني؟ لأنه، على الرغم من أن الحيوان محروم ومجرد من العالم، ومن ثم «لا يمتلك عالماً»، طبقاً للصيغة القاسية الواردة في كتاب هايدغر «**مدخل إلى الميتافيزيقا**»، فإن حال وجوده محروماً، أو أنه لا يمتلك عالماً ينبغي أن يكون مختلفاً تماماً عن حرمان الحجر من العالم من جهة ذلك الذي لا يمتلك عالماً ولكنه ليس محروماً منه، ومن جهة أخرى يختلف عن الإنسان الذي يمتلك عالماً.

إن هذا التحليل الذي يطرحه هايدغر، يقيناً، له مصلحة في قطع العلاقة مع مسألة الاختلاف في الدرجة. فهو يراعي الاختلاف في البنية، لكنه يتجنب مركزية الإنسان. ولكنه يظل مرتبطاً مع إعادة تقديم مقياس للإنسان بواسطة الطريق الصحيح الذي أُدعي أنه انسحب من ذلك المقياس، هذا هو معنى الافتقاد أو الحرمان. إن هذا المعنى الأخير هو مركزية الإنسان أو على الأقل يعزى أو يشير إلى سؤال «النحن» كدازاينات أو ككينونات موجودة هناك في هذا العالم. فهو يمكن له أن يظهر أو يطرح على هذا النحو ويكتسب المعنى فقط من خلال العالم

غير الحيواني، وأيضاً من وجهة نظرنا كأناس. علاوة على ذلك، ألا يستطيع المرء أن يقول تماماً، كما هو شرعي فقط، إن عملية امتلاك العالم هي أيضاً تمثل للإنسان معنى ومدلولية يحمل بعض الشيء نوعاً من الحرمان من العالم (unheimliche)، وإن هاتين القيمتين هما غير متعارضتين؟

دعنا نبدأ مرة أخرى. إذا كان الحيوان لا يمتلك عالماً، وبناءً على ذلك فإنه لا يمتلك أيضاً عالماً روحياً، وإذا كان لا يمتلك الروح، فإنه لا يمتلك عالماً (Nichthaben von Welt)، وهذا المعنى الأخير لعدم امتلاك الحيوان لعالم مختلف جذرياً عن مفهوم امتلاك العالم بالنسبة للحجر والذي جزؤه لا يمتلك عالماً أو بدون عالم (weltlos)، ولكنه، بدقة أكثر، لا يمكن أن يكون متجرداً أو محروماً من أن يكون له عالماً. هنا الحيوان لا يمتلك عالماً، إما لأنه محروم منه، ولكن حرمانه الذي يعني عدم امتلاكه لعالم هو، بالأحرى، نمط من أنماط الامتلاك وحتى إنه يؤشر إلى علاقة معينة مع صيغة امتلاك العالم. هذه عبارة البدون والتي تشير إلى بدون عالم هي ليست ذات معنى واحد، ولا تدل على معنى السلبية نفسه، بالنسبة للحيوان وإلى الحجر على حد سواء. فالحرمان من العالم في حالة الحيوان، هو بالحقيقة، افتقاد يعبر عن غياب أكثر نقاوة وبساطة من حالة الغياب الأخرى بالنسبة للحجر. فالحيوان يمتلك عالماً على نمط عدم الامتلاك، أو بشكل معكوس، يفتقر إلى العالم لأنه يستطيع امتلاك عالم.

هنا يتحدث هايدغر عن «الفقر» أو «الحرمان من العالم» كنمط أو كشكل من أشكال اللاامتلاك بالنسبة إلى وجود قادر على الامتلاك

(Armut- Entbehren- als Nichthaben im Habenkönnen) (ss50 p 307). بلا شك، إن ذلك الوجود قادر على امتلاك عالم، هذه القوة أو تلك الإمكانية لامتلاك عالم، لا تحمل ذات المعنى الذي يحمله مفهوم الميكانيكية الأرسطوطاليسية ذاته. فهو ليس شكلاً واقعياً يحدث وفقاً لمفهوم الغاية (telos). ولكن السؤال هنا: كيف يستطيع الواحد أن يتجنب العودة إلى هذا المخطط الهايدغري؟

الحيوان يمتلك ولا يمتلك عالماً في الوقت نفسه. هذا الافتراض يبدو بشكل واضح متناقضاً ولا يمكن قبوله منطقياً، كما يميز هايدغر ذلك الأمر مبكراً (p293). ولكنه يضيف: إن «الميتافيزيقا والجوهر يمتلكان منطقاً يختلف عن منطق فهم الإنسان». فطبقاً للأسباب التي أدركناها، والحقيقة التي تنطلق من حذر واحتراس المنطق الهيغلي، لا يتعجل هايدغر في حل تناقضات الفهم تلك على أساس التفكير والقوة الديالكتيكية للعقل المطلق. (وسيكون من الضروري هنا أن يكون الحديث حول مشكلة الحيوان، لإعادة توسيع وتفصيل سؤال علاقة هايدغر بهيغل. ففيما مضى، حين تم بالفعل، تمييز الاختلافات بين الفيلسوفين والإشارة إليهما، ائتلافات مقلقة ربما قد ظهرت مرة أخرى على السطح بسبب عملية المقارنة بين الفيلسوفين). إن التناقضات المنطقية بين هذين الافتراضين التاليين: « الحيوان يمتلك ولا يمتلك عالماً في آن واحد» سوف تعني، ببساطة، أننا لن نوضح حتى الآن وبشكل كاف مفهوم العالم، بسبب أن خيط القيادة أو الدلالة الذي نتبعه هنا هو، بالأحرى، ليس شيئاً آخر غير الروح. الروحية، وهايدغر يصر على أن هذا المصطلح، هو الاسم الذي بدون وجوده سوف لن

يكون هنالك عالم. بناءً على ذلك، من الضروري تدبر التفكير لحل تلك العقدة والتي تربط كلا الافتراضين معاً: الحيوان لا يمتلك عالماً، الحيوان يمتلك عالماً. وبناءً على ذلك، فإنه يمتلك ولا يمتلك روحاً.

ونحن نقول فقط: إن مسألة «الفقر»، في العلاقة مع امتلاك أو عدم امتلاك العالم، ينبغي أن تؤشر هنا إلى علامة الاختلاف بين «الحجر» و«الحيوان» الذي هو ذو طبيعة كيفية وبنيوية وليس ذو طبيعة كمية. فمع الحجر، هذا الاختلاف واضح جداً. بمعنى أن فقر الحجر يُفسر على أن هذا الأخير لا يمتلك مدخلاً أو وصولاً إلى الكينونات، أي أنه لا يمتلك تجربة في هذا المجال إطلاقاً. أما فيما يتعلق بالحيوان، فإنه له مدخل ووصول إلى الكينونات، وهذا هو الأمر الذي يجعله يتميز عن الإنسان، لكنه في الوقت ذاته ليس له مدخل أو وصول إلى الكينونات في حد ذاتها. إن هذا الافتقار (Entbehrung) هو ليس من نوع الافتقار الذي يحدده ويموقعه هايدغر في كتاب «**الوجود والزمان**» (ss32 p149) ضمن أو داخل «بنية الشيء» كما هو «الشيء» (die Struktur des Etwas als Etwas). إن هذه البنية «لفهم العالم» (weltverstehen) يمكن أو ينبغي أن تؤدي إلى لا تأكيد الفعل المسبق للتوضيح (Auslegung). إن عبارة «كما» هذه ينبغي أن لا تخلط مع عبارة «كما» التي ترد في التعبير أو الكلام العادي. إن تجربة «الافتقار» والتي يصفها هايدغر في هذا السياق هي، بالأحرى، ليست أكثر أصالة من تجربة «الرؤية والفهم». في الواقع، إنها تفترضها وتشتق منها أيضاً. إن ما يمكن أن يقال حول الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) بهذا الصدد لايمكن أن يقال بصدد الحيوان، ولكن التعارضات والاختلافات بين

هذين «الافتقارين» التاليين للعالم يبقى أمراً مقلقاً. الحيوان يمكن أن يمتلك عالماً، لأنه يمتلك إمكانية الدخول والوصول إلى الكينونات، لكنه، في الوقت ذاته، يحرم من العالم لأنه لا يمتلك ميزة الدخول إلى الكينونات بحد ذاتها في وجوداتها. فالنحلة العاملة، على سبيل المثال، يقول هايدغر، تعرف الوردة، لونها، وعطرها، ولكنها لا تعرف العضو الذكري للزهرة كعضو ذكري ولا تعرف الجذور ولاتعرف حتى عدد الأعضاء الذكرية فيها...إلخ. أما السحلية، والتي تقضي معظم وقتها على الصخرة تحت الشمس، يصفها هايدغر بمشقة وبإطالة- كما لو أن الأمر يتعلق بدقة شخص ما يطرح الأسئلة ثم يعطي الإجابة عنها -لا ترتبط في الواقع بالصخرة والشمس بحد ذاتها. وحتى الآن، مع ذلك، فإن القليلَ يمكن أن نحدده فيما يتعلق في وضع السحلية، فنحن نعرف أنها تمتلك علاقة مع الشمس ومع الصخرة، والتي بدورها لاتمتلك بذاتها أي علاقة لا مع الشمس ولاحتى مع السحلية.

دعنا نلتقط هنا الميزة التي هي أكثر من مجرد أمر يثير الدهشة فحسب. فهذه الميزة تبدو لي أنها ذات معنى ودلالة، وأننا ينبغي أن نخصص الكثير من الوقت لمناقشتها إذا كان هناك وقت كاف. ففي مناقشته «لسؤال الوجود» (Zur seinsfrage)، وبعد خمسة وعشرين عاماً فيما بعد - كما نعرف - عزم هايدغر على كتابة كلمة «الوجود» تحت خط من المحو بصيغة الإلغاء (kreuzweise Durchstreichung). هذه الإشارة للإلغاء هي، بالأحرى، لا تمثل علامة سالبة ولا حتى علامة بالمرة، ولكنه كان من المفترض أن تدعو إلى التصنيف الرباعي (Geviert)، وبدقة، تدعو إلى هذا التصنيف «كلعب في العالم»، تُجلب

كلها معاً في مكانه (Ort) عند معبر العبور. إن مفهوم المكان، بالنسبة لهايدغر، هو دائماً الفضاء الذي يجمع الأشياء معاً (Versammlung). ففي المحاضرة التي ألقاها هايدغر عن مفهوم وطبيعة «الشيء» تحت عنوان «الشيء» في عام (1950) يكشف لنا الأخير عن معنى غامض لمفهوم اللعب في العالم أعلاه -إشارة في هذا السبيل إلى محو «الوجود»-وعن التمفصلات المتكونة والمتصيرة لهذا العالم (das Welten von Welt) والصيغة التي من خلالها وحدها يجعل العالم من ذاته عالماً أو يجعل من نفسه دنيوياً (Die Welt ist indem sie weltet). ونحن نعرف جيداً نمط وضرورة مثل هذه الصياغة. فهي تعني، تحديداً، في هذه الحالة أن المرء لا يستطيع أن يستنتج أو يفكر في العالم بادئاً مهمته من أي شيء آخر سواء من هذا العالم بذاته. ولكن أنظر إلى الفرضية الأخرى للإلغاء والحذف (Durchstreichung) التي كانت مطروحة قبل خمسة وعشرين عاماً مضت، وبالفعل تلك التي تتعلق بعلاقة محددة مع وجود الكينونة. يقول هايدغر بهذا الصدد:

حينما نقول إن السحلية تتمدد وتبسط نفسها على الصخرة، يجب أن نمر عبر كلمة «صخرة»، من أجل الإشارة إلى حقيقة أنه بينما المساحة التي تتمدد وتبسط نفسها السحلية عليها هي بلا شك مقدم لها بصيغة ما (irgendwie italicized) تبقى مع ذلك غير معروفة جيداً أو مميزة كالصخرة. إن هذا الحذف لا يعني فقط الأمر التالي: شيء آخر يُدرك كشيء آخر، ولكن: هو قبل كل شيء أمر ليس سهل المنال والوصول إليه ككينونة (überhaupt nicht als seiendes zugänglich.) (p291-92)

علاوة على ذلك، حذف أو محو الإسم، هنا، المقصود منه هو محو

إسم الصخرة الذي يدل على إمكانية تسمية الصخرة بحد ذاتها. ويمكن أن يعد من ثم إلى الوصول إلى وجود-الصخرة. إن عملية الحذف أو المحو سوف تؤشر إلى حضورها في لغتنا من خلال تجنب الكلمة، أي عجز الحيوان على تسمية الأشياء. ولكن، وقبل كل شيء، إن الأمر يشير إلى عجز الحيوان على أن ينفتح بنفسه على وجود الشيء بحد ذاته. فهنا ليست الصخرة، بحد ذاتها، هي التي تجرب السحلية وجودها من خلال عملية التمدد عليها. وهذا بالضبط السبب الذي يفسر لنا لماذا يجب أن يُمحى اسم الصخرة عندما يريد أن يدل على أو يشير إلى تمدد السحلية فوقه (الصخرة). وفي مكان آخر، فيما بعد، ومن خلال نص تم اقتباسه بواسطة الباحث ميشل هير يبين الأخير[1]: «إن الانتقال المفاجئ من حالة الحيوان الذي يعيش في العالم إلى حالة الإنسان الذي يتكلم في هذا العالم، هو بالأحقية انتقال عظيم، إذا لم يكن أعظم حتى من حالة الانتقال من الحجر الجامد غير الحي إلى حالة الوجود الحي». إن هذا العجز والقصور عن التسمية عند الحيوان هو ليس، في المقام الأول وببساطة، عجز ذو مدلول لغوي؛ إنه يشتق وجوده، وإلى حد بعيد، من الاستحالة الفينومنولوجية للكلام عن الظاهرة التي تحوز على ظاهريتها من خلال ذاتها، أو إن حقيقتها الذاتية لاتظهر أو تتجلى للحيوان ولا تميط اللثام عن وجود الكينونة التي تعبر عنها تلك الظاهرة بحد ذاتها. فمن خلال طبيعة اللغة المستخدمة من قبل هايدغر في كتاب «**الوجود والزمان**» وتحديداً في (الفقرة 31)، يمكن للمرء أن يستنتج أن المسألة هنا تعبر عن الحرمان

(1) « **Le chant de la terre**» *cahiers de l'Herne* (**أغنية الأرض**), (1987), p70.

والعوز إلى فهم العالم (Weltverstehen)، أكثر مما تتعلق بتمفصلات عملية فهم العالم بحد ذاتها (Weltverstehen). إن عملية حذف أو محو الاسم (اسم الصخرة) ، هنا، تدل بوضوح على انعدام إمكانية الحيوان للدخول إلى وجود الكينونة بحد ذاتها. فسواء تمت الكتابة أو لم تتم بالمرة (ففي عملية الحذف أو المحو، يحاول هايدغر، أن يجعل مما هو ممحي مقروءاً، حيث يقول في هذا المكان الحقيقي: يجب على المرء أن يمحو، لكنه لا يفعل ذلك، كما لو أنه يمحو عملية المحو ذاتها، أو يتجنب عملية التجنب ذاته، أي تجنب بدون تجنب، فإنه كما لو كان ذلك بسبب أن الحيوان يفتقر أو محروم من إمكانية الدخول إلى وجود الكينونة بحد ذاتها، أي، إلى وجود الكينونة التي تلغى مقدماً من إمكانيات الحيوان، ولكن هذا الأمر مع شطب مطلق يعزى إلى صفة العوز والحرمان للحيوان. فالمرء، في الحقيقة، يمكن أن يتحدث هنا عن المحو، لأنه يوجد عوز وافتقار إلى ما يجب أو يمكن الوصول اليه. فالمرء لا يتحدث، هنا، عن العوز والافتقار بالنسبة إلى الصخرة، بل إلى مسألة الدخول إلى وجود الكينونة بحد ذاتها. ولكن، أكرر هنا مسألة التأكيد على أمرين هما: دقة وحدة التحليل، وصعوبة الإشارة بواسطة الغموض الترمنولوجي أو المصطلحي؛ علينا أن نميز بين عوز وفقرالحيوان (Entbehrung)، من جهة، وفقر وعوز الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) (Privation) في فهم العالم، من جهة أخرى. ومن جانب آخر، وبسبب الأشكال الأدبية المبهمة والغامضة والتي تشطب تعبير «العبور»، فإن معنى المحو (Durchstreichung) المطروح على السؤال هنا يختلف جذرياً عن معنى المحو لكلمة «وجود» في سؤال

الوجود (Zur seinfragr). والسؤال هنا: ما هو الشيء الذي يُؤشر بواسطة محو أو شطب من قدرات الحيوان إمكانية الدخول إلى وجود الشيء بحد ذاته، إذا جاز لنا أن نناديه بذلك؟ أو بعبارة أخرى، ما هو، في الواقع أوعلى الأصح، الأمر الذي تدل عليه كلمة «المحو» هنا، والتي نعتزم كتابتها وتثبيتها في «عالم» الحيوان، وما الذي يوجبه منطقها الخاص، لتجاوز أو لتخطي، من تلك اللحظة، كل الكلمات التي تقول شيئاً ما عن العالم؟ إن كلمة «المحو» تسترجع وتستعيد غياب العقل أو حالة الغيبوبة (Benommenheit) عند الحيوان. ويقترح هايدغر وصف هذا الغياب بالمريض، ولكن يبدو لي أن هذا الوصف هو بالأحرى وصف أخرق. إن غياب العقل هذا أو الغيبوبة يبدو لي هو وحده الذي يغلق أو يمنع دخول الحيوان إلى وجود الشيء بحد ذاته. وفي الحقيقة هو لا يغلق أو لا يمنع حتى دخول الحيوان إلى وجود الشيء بحد ذاته، بما أن عملية الإغلاق أو المنع تتضمن الانفتاح أو التبدي الواضح (offenbarkeit) الذي لا يمتلك فيه الحيوان حتى صفة الدخول. إن من الضروري أن يتم محو أو شطب كلمة «الإغلاق» أيضاً. إن المرء لا يستطيع القول إن الحيوان مغلق بالنسبة إلى وجود الشيء. فهو مغلق عن الدخول على إمكانية الانفتاح الحقيقي لوجود الشيء (على سبيل المثال ص:361). إنه لا يمتلك سمة أو قدرة الدخول إلى الاختلاف ما بين «عالم الانفتاح» و«عالم الانغلاق».

ومهما تكن نوعية هذه الإشكالية، فإن تلك الأطروحات تبقى حاضرة بالنسبة لنا وأيضاً بالنسبة لهايدغر، والذي يبدو أنه قد ميز وبشكل واضح حقيقة، على سبيل المثال في نهاية الفقرة 63، أن

استراتجية تلك الأطروحات وبديهياتها تبقى متواصلة الحضور على نحو لافت للنظر. لقد كان الأمر دائماً هو تأشير علامة الحد المطلق بين الكائن الحي من جهة والإنسان باعتباره دازاين أي (وجود هناك في هذا العالم) من جهة أخرى، وأخذ المسافة ليس فقط من كل البيولوجيات وحتى من كل فلسفات الحياة (وعليه أيضاً حتى من كل الإيديولوجيات السياسية التي ربما ترسم إلهامها بشكل أكثر أو أقل مباشرة من تأثير هذه البيولوجيات وفلسفات الحياة تلك) ولكن أيضاً، كما يذكر ويستعير ميشيل هير، على نحو ملائم وصائب، ويأخذ من الشاعر الألماني (ريلكه)[1] جذر الكلمة التي تربط ما بين الانفتاح والحيوان. وبالطبع لا نعرج على ذكر رأي نيتشه هنا في تلك المسألة، ولكن سوف نعود إلى ذلك لاحقاً.

وينبغي أن لا يكون لدينا أدنى شك لتمييز - فيما يتعلق بالتفاصيل- عاملي القوة ومبدأ الضرورة في تلك التحليلات أعلاه، والتي تفض

(1) ريلكه (1875-1926) شاعر وكاتب نمساوي بوهيمي مهم في تاريخ الشعر الألماني والعالمي. يعتبر واحداً من أعظم شعراء القصيدة الغنائية في ألمانيا. وقد أنشأ مايسمى «بقصيدة الموضوع»، وهي محاولة جادة لحالات الوصف الأقصى لموضوعات الطبيعة بكل تفاصيلها. فصوره الشعرية المؤرقة تركز على وصف صعوبة التواصل مع عصر الكفر، والعزلة، والقلق العميق وبشكل فائق. الموضوعات التي جعلت منه شاعراً انتقالياً يتوسط مكانه كهمزة وصل بين الشعراء التقليدين وشعراء الحداثة. كتب العديد من الأعمال الأدبية في النثر والشعر، أما العمل الذي مازال عالقاً في أذهان القراء الأوروبيين، طبعاً بالإضافة إلى عمله النثري الشهير «رسائل إلى شاعر شاب»، فهو بلا شك عمل «المرثيات». كما قام أيضاً بكتابة أكثر من 400 قصيدة باللغة الفرنسية، وأهداها إلى مدينته المفضلة كانتون فاليه في سويسرا. (م)

شراكتها مع مسائل التجسيم، وعلم البيولوجيا وتأثيراته السياسية، في حين نسمح بالبنية الظاهراتية «بحد ذاتها» أن تتجلى. مع ذلك، يبدو لي أن هذه التحليلات هي بمثابة المُنشئ والمؤسس للصعوبات الأساسية والجوهرية في بحثنا. ويمكن أن يتبين أن كل ما يتأتى من تلك التحليلات هو، بالأحرى، يعود إلى تأثير المسألة الآتية: ما الذي تعنيه دلالات كلمة «الروح» تلك التي تنظم استخدام هذا الكلمة. فإذا كان العالم دائماً هو عالم روحي، كما كان هايدغر لا يكف إطلاقاً عن ترديد ذلك في كتابه «**مدخل إلى الميتافيزيقا**»؛ وإذا كان كما يميز هايدغر أيضاً الأمور في نهاية تلك التحليلات، فإن الأطروحات الثلاث، وعلى الأخص الأطروحة المتوسطة منها، تبقى إشكالية كبيرة طالما يظل مصطلح أو مفهوم «العالم» ليس واضحاً أو مفهوماً، وهذا في الواقع، يعود إلى أن الصفة الروحية للعالم هي ذاتها تظل غير واضحة ومبهمة. الآن، وتحديداً، دعنا أن لا ننسى أن ذلك الأمر كله يرتبط بمسألة تحليل العالم، وكجوهر محمول للعالم، فإن كلمة «الروح» تحرر نفسها هنا، إذا جاز لي أن استخدم هذا التعبير، من علامتها المقتبسة («»)، حيث ينبغي أن تحمل نفسها بعيداً حتى خلف عصر الذاتية الديكارتية- الهيغلية. إلى درجة أننا ينبغي أن نقول «الروح» على ما يقوله المرء على عالم الحيوان: إن الحيوان كائن فقير في الروح، أي أنه يمتلك الروح ولكن أيضاً في الوقت ذاته لا يمتلك الروح، وهذا النمط من عدم الامتلاك يعني ببساطة أن الحيوان ليس لديه القدرة على امتلاك الروح. ومن جانب آخر، إذا كان مانع الفقر، يؤشر، في الواقع، إلى الانقطاع الدائم وعدم التجانس بين الكائن غير الحي والكائن الحي من

جانب، وبين الحيوان والإنسان كدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) من جانب آخر، فإن الحقيقة، هنا، تبقى ذات طابع سلبي جداً، وإن بقايا الأفكار التي يمكن أن تُقرأ في هذا المقال أي في كتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**» عن فقر الحيوان لا يمكن لها أن تتجنب «مركزية الإنسان» اليقينية أو حتى النزعة الغائية الإنسانية. هذا المخطط الذي يطرحه هايدغر، في مشروعه، عن تحديد إنسانية الإنسان على أساس الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم)، يمكن بلا شك تعديله، وإزاحته، وتغييره، ولكن لا يمكن تحطيمه.

عند التحدث عن النزعة الغائية، أنا هنا، في الواقع، لا أعزو لهايدغر مفهوم التقدم الذي تدرك آثاره في النمط النشوئي، عن طريق مسيرة طويلة لتكيف العالم الحيواني وتطوره نحو بلوغ عالم الإنسان على طول ميزان تطور الموجودات. ولكن، سواء أراد المرء أن يتجنب هذا الأمر أو لم يُرد، فإن كلمة «الفقر» و«الحرمان» التي يُوسم بها الحيوان تتضمن في داخلها أو تؤشر بوضوح إلى هرمية التسلسل والنشوء. إن تعبير «الفقير في العالم» أو «بدون عالم» يماثل فقط الظاهرة التي تسانده وتؤازره، حيث تشتمل على علم الأخلاق الذي لا ينتظم أمره فقط فوق حسابات الأنطولوجيا وخارجها، ولكن أيضاً فوق الجانب المنطقي بحد ذاته، وفوق الاختلافات الأنطولوجية المتنوعة، وفوق الدخول إلى وجود الكينونة، ثم بعدئذ، فوق محو المحو، أو بكلمات أخرى، خارج الانفتاح على اللعب في العالم، وأولاً وقبل كل شيء، الانفتاح على عالم الإنسان كمُشكل وصانع للعالم (weltbildend). أنا لا أعني هنا، تحديداً، نقد هذه الغائية الإنسانية. فإنه مما لا شك فيه أن

هناك إلحاحاً أكثر لذكر واسترجاع هذا النقطة الأخيرة، على الرغم من كل دعوات الرفض وكل محاولات التجنب التي يتمنى المرء القيام بها، فإن ذلك ومع هذا يذكرنا حتى الآن (هنا نشير إلى ملابسات زمان ووضع هايدغر، لكن هذا الأمر لم يتغير جذرياً في شكله ومضمونه حتى اليوم) بالثمن الذي يُدفع في حقل الاتهامات الأخلاقية-السياسية للبيولوجيا، والنزعة العرقية، والاتجاه الطبيعي...إلخ. فإذا ما قمت بتحليل هذا «المنطق»، وحدوده الداخلية، والافتراضات أو الأحكام البديهية، وفوق كل ذلك، الانقلابات والتلوثات والتي نلاحظ فيها إشكالية كبيرة، فإن هذا في الواقع من أجل عرض ومن ثم تشكيل الآلية المروعة لهذا البرنامج، وتعيين كل الإكراهات والإرباكات المزدوجة التي تبنى عليه. والسؤال هنا: هل كان هذا الأمر حقاً لا يمكن تجنبه، أي هل كان البرنامج الذي يدعو إليه هايدغر يمكن تجنبه؟هل يستطيع المرء أن يهرب بعيداً من هذا البرنامج؟ لا توجد إشارة ما واضحة يمكن أن تقترح ذلك إطلاقاً، لا في المقالات «الهايدغرية» ولا حتى في المقالات «غير الهايدغرية». والسؤال هو أيضاً: هل يستطيع المرء أن يقوم بتحويل وتغيير هذا البرنامج؟ لا أعرف حقاً الإجابة عن هذا السؤال. على أي حال، سوف لن يكون ممكناً تجنب كل ذلك الأمر دفعة واحدة بدون استكشافه وارتياده في أكثر التواءاته الخادعة وأكثر ملاذته حدة ودقة.

ما هي نوعية العلامات التي يسمح لنا هذا الموقف بقراءتها في نص هايدغر؟ فإذا وضع التحليل الهايدغري قدماً وقدّم، في الواقع، حقيقة أن الحيوان لا يقطن في عالم الإنسان وفقاً لنمط الحضور

(Vorhandenheit p402)، أي ليس أكثر من كينونة أو وجود في المعنى العام والدارج بالنسبة للحيوان الذي يتجلى في نمط اللا حضور الفقير، حينذاك لا أحد سوف يعرف مشروطية أو شكل الوجود الذي يحفظ للحيوان، لا بالنسبة لذاته ولا بالنسبة لنا، ولا بالنسبة للإنسان كدازاين أي (وجود هناك في هذا العالم). الحقيقة التي يمكن أن يستنتجها المرء من تأويل هايدغر هي ليس هنالك حيوان يوجد على شكل دازاين، بما أن الدازاين أي (وجود هناك في هذا العالم) يتميز أو يوصف بواسطة القدرة على الدخول إلى وجود الموجود «بحد ذاته» وأيضاً إلى مسألة الإمكانية المتلازمة لطرح السؤال أو التساؤل. إن من الواضح أن الحيوان يستطيع أن يفترس غنيمته، يستطيع أن يحسب الأشياء بشكل بسيط، أن يتردد، ويتبع أو يجرب الطريق، ولكنه لايستطيع أو ليس لديه القدرة على طرح السؤال أو التساؤل على نحو لائق إطلاقاً. على المنوال نفسه، يمكن للحيوان أن يستخدم الأشياء، وحتى هو قادر أن يشييئها ويجعلها أدوات بشكل بسيط، ولكن، من المؤكد، أنه غير قادر إطلاقاً على الدخول إلى عالم التقنية (tekhnè) المعقد. اسمحوا لي هنا أن أشير ولو بشكل عابر إلى خيوطي الثلاثة الدالة في هذا الموضوع من أجل ربطها بتلك الأنشوطة التالية: السؤال، والحيوان، والتكنولوجيا.[1]

---

(1) إذا كانت الحيوانات لاتستطيع، على نحو لائق، أن تتساءل عن أمور أبعد من اهتماماتها الحيوية أو خلفها، فهل يستطيع (Dascin) «الوجود هناك في العالم» أن يفعل ذلك وبكل صرامة؟ هل يمكن أن يكون غير مبرهن عليه. إن السؤال بذاته هنا ليس أكثر من عملية تأجيل، في الحقيقة بواسطة أكثر الوسائل تحديداً (من خلال الاختلاف واختلاف الاختلاف) للطلب والسؤال، وعليه فقط يحدث تحريف المصالح المعيشية، بالطبع مع التبدل وأكثر التحولات غير المترابطة؛ =

ولكن كما، في جانب، أن الحيوان هو ليس دازاين أي (وجود هناك في هذا العالم)، ولاهو حضور (Vorhandensein) أو انتباه (Zuhandensein) نحونا، كإمكانية أصيلة هي غير متصورة معه بشكل جدي، فالمرء أيضاً لا يستطيع التفكير أو التحدث عن هذا الأمر ضمن الحدود الوجودية أو المقولاتية، بالرجوع إلى زوجي المفاهيم التي تبني أساس التحليل الوجودي لكتاب «**الوجود والزمان**». ولكن ألا يستطيع المرء القول أو التساؤل، حينئذ: كما إن مجمل عملية تفكيك الأنطولوجيا، بدأت محاولاتها الأولى مع كتاب «**الوجود والزمان**»

= وعليه تبقى تلك التحولات مجرد انعطاف أو التفاف؟ هنا، فقط الوجود-من-اجل-الموت، بحد ذاته، يمكن أن يكون مفصولاً ومتحرراً من السؤال ومن تجذره في الحياة.وهذا بلا شك ما كان يود هايدغر قوله بأمانة. وفيما بعد، كان هايدغر يصر على أن الحيوانات لايمكنها أن تمتلك تجربة (erfahren) «الموت كموت». السبب الذي يفسر لنا، من وجهة نظر هايدغر، بوضوح لماذا لاتستطيع الحيوانات أن تتكلم. انظر المصدر اللاحق: Unterwegs zur) Sprache. (Pfullingen: Neske, 1959,P.215) (trans. Peter D. Hertz, *On the way of Languge* (New York:Harper and Row, 1971), P.107). ولكن السؤال هل (Dasein) (الوجود هناك في هذا العالم) يمتلك تجربة الموت بحد ذاته، حتى عن طريق التوقع والحدس؟ ولكن ما الذي يمكن أن يعنيه ذلك؟ ماذا يعني الوجود-من - أجل- الموت؟ ماذا يعني الموت للدزاين (Dasein) (الوجود هناك في هذا العالم)، الذي لم يتم مطلقاً تعريفه بشكل جوهري كشيء حي؟ إن هذا الأمر ليس أمر تعارض بين الموت والحياة، ولكن التساؤل ماهو المضمون السيمناطيقي (دلالات الألفاظ) الذي يمكن أن يُعطى للموت في الخطاب الذي هو في علاقة مباشرة نحو الموت، ونحو تجربة الموت، يبقى غير مرتبط في حياة الكائن الحي.(مشكلة الحياة كان قد استهل الكلام عنها الباحث ديتر فرانك في الجلسة نفسها). انظر إلى المصدر اللاحق: «Geschlecht» in *psyché*, p.411

تتجلى كما كانت من حيث إنها تعزل عن، الروح الديكارتية- الهيغلية في التحليل الوجودي، ولكن أليس هذا التفكيك مهدد في نظامه، وأدواته، وفي عدته المفهومية، لما يسمى ويظل بشكل غامض بالحيوان؟ إن التسوية المُقدمة، في الواقع، بواسطة الأطروحة عن الحيوان تفترض-فهي لايمكن اختزالها بسهولة وأنا أعتقد بالفرضية الجامدة لتلك الأطروحة-إن هناك شيئاً واحداً وحقلاً واحداً ونمطاً متجانساً واحداً للوجود، يسمى بالحيوان عموماً. إن هذه الأطروحة، والتي في نمطها المتوسط، يُؤكد عليها هايدغر بشكل واضح (الحيوان يقع ترتيبه الهرمي بين الحجر والإنسان) تبقى بشكل أساسي أمراً غائياً وتقليدياً، ولا يمكن القول بأنه جدلي.

تلك الصعوبات، على الأقل، الافتراض الذي أعمل جاهداً على إخضاعه للمناقشة، لم تتوارَ مطلقاً من المقال الهايدغري. فهي تُحضر أو تجلب معها نتائج الرهانات الجدية من أجل التفكير ملياً في مجمل خيوط تفكيره. وهذا الرهان الجدي، في الواقع، يعثر على تركيزه الأكبر من خلال غموض وقتامة ما يناديه هايدغر «بالروح».

الفصل السابع

ولكن ما الذي يُحرك أو يُلهم هايدغر هنا، هل هو إمكانية التمييز بين غموض ذلك المفهوم أو كلمة الروح (Geist) وغموض الروح ذاتها؟ وبشكل مترابط مع ذلك، هل من الممكن التمييز بين غموض مفهوم العالم والغموض ذاته، وحتى ظلمة هذا العالم بذاته (weltverdüsterung)، إذا كان العالم دائماً هو «عالم الروح»؟ ربما من الأفضل التحدث هنا عن مفهوم الظلمة بدلاً من التحدث عن مفهوم الغموض. هذه الكلمة الأخيرة (obscurcissement) اختيرت من قبل المترجم كلبرت كان في الترجمة الفرنسية، والتي تبقى تجازف بحضورها أيضاً بشكل ذكي ومحدد من خلال النمط أو الأسلوب المتبع من قبل الفيلسوف ديكارت أو فاليري، نحو تحديد ما يكون فعلاً مؤثراً في توضيح تلك الفكرة، أي فكرة الروح. بدقة أكثر، لأن كلمة الغموض هنا تتعاطى بشكل إيجابي مع هذا العالم (Weltverdüsterung) وليس مع الفكرة أو حتى مع العقل؛ لأن، في عمقه الأكثر رثاءً رومانتيكياً، وخاصة في احتكامه نحو الأساسات (Gründen) والأعماق (Tiefe) المطلوبة، لا يعطي هذا المقال في قيادة (führung) الروح لهايدغر، مع ذلك، القواعد اللازمة لتوجيه الروح (ad directionem ingenii)، وعليه

ربما تكـون كلمة «الظلمـة» أكثر تـلاؤمـاً وتناسباً لأداء تلك المهمـة.

هذا السؤال، أي «سؤال الروح»، يبدو من غير الممكن تفاديه أو تجنبه، وبدقة أكثر، حينما يكون على هذه الشاكلة. لأنه في تلك الفقرة من كتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**» (Einführung) التي نستعيرها فقط الآن كي تكون انطلاقاً في بحثنا، كان هايدغر يفكر ملياً ومستغرقاً بالفعل، أولاً وقبل كل شيء، في فهم مسألة ظلمة العالم في ذاته، ومن ثم فهم إشكالية الروح. وإذا كان مفهوم العالم ومفهوم الروح، الذي لا ينفصل عن مسألة الظلمة، كلاهما يبقيان غامضين، أليس هذا بسبب أن الروح والعالم بذاتيهما-تاريخياً- مفهومين غامضين مظلِمين؟ وإنهما مظلِمان للإنسان وليس للحيوان؟ فهناك يكمن ذلك العوز للروح (Entmachtung) يتقابل ويتوافق مع ظلمة العالم. حيث ينقل هذا الأخير حرمان وعوز الروح ويؤكده من خلال تجريدها من قدرتها أومن قوتها (Macht) في حكمها. ينبغي أن أقوم بترجمة كلمة (Entmachtung) «بالعوز» أو «الحرمان» من الآن فصاعداً، لأن الروح بتلك الطريقة سوف تفقد القوة التي هي ليست أمراً «طبيعياً»، إن مثل هذا الفقدان ليس له أي صلة مع الحرمان الذي يعاني منه الحيوان في هذا العالم. هذه بالضبط اللحظة التي يبدأ بها هايدغر عملية توضيح هذا الحرمان أو العوز للروح من خلال الفقرة التي نقتبسها فقط الآن ومؤادها أن «الحيوان لا يمتلك عالماً».

ماذا يعني «العالم» بالضبط حينما نتحدث عن ظلمة وعتمة العالم؟ إن العالم هو دائماً عالم الروح (Geistige Welt).الحيوانات، على العموم، لا تمتلك عالماً، ولا تمتلك حتى عالم البيئة. إن ظلمة أو

عتمة العالم تتضمن في طياتها هذا العوز أو الفقدان (Entmachtung) للروح، تدميرها، وإنهاءها، وتبديدها، وذبولها، وقمعها وكبحها، وسوء تأويلها وتفسيرها (Auflösung Auszehrung,verdrängung und Missdeutung). نحن نحاول الآن أو نعمل على توضيح (Verdeutlichen) عوز الروح هذا من منظور واحد فقط، وبدقة أكثر من منظور سوء تأويل أو تفسير الروح. نحن سبق وقلنا: إن أوروبا تقع بين كماشتين ممسكتين بها في أتون الرذيلة بين روسيا من جهة وأميركا من جهة أخرى، والذي من وجهة نظر ميتافيزيقية يعبر عن الشيء نفسه فيما يتعلق بخاصيتهم (أي الناس الأوروبين) نحو العالم (أعني، صفة أو خاصية عالمهم، أو على الأصح خاصيتهم- في- العالم Weltcharakter) وعلاقتهم مع الروح (verhältin zum geist).إن هذا الموقف في أوروبا والذي هو أكثر فداحة في مسألة ذلك العوز أو الفقدان للروح يشتق وجوده من أوروبا ذاتها-حتى وإن كان قد تم إعداده وتُهيئته بواسطة شيء آخر من قبل-هو أمر، بالأحرى، محدد ومصمم بشكل نهائي على أساس الموقف الروحي لأوروبا (aus seiner eigenem geistigen Lage) في النصف الأول من القرن التاسع عشر. في بلدنا، وتحديداً في تلك الفترة، كان يحدث هناك ما يحلو لنا أن نسميه أو نعبر عنه بكلمة موجزة بانهيار (Zusammenbruch) «المثالية الألمانية». هذه الصيغة تمثل الغطاء أو العباءة التي يختبئ خلفها استهلال البداية الخاوية للروح، انحلال القوى الروحية (die schon anbrechende Geistlosigkeit)، الرفض لأي تساؤل أصلي (alles unsprÜnglichen fragens) عن حقيقة الأساسات (Gründen)، وبشكل نهائي التساؤل عن علاقتنا بكل تلك

الأشياء. لأننا إذا أردنا أن نتوخى الدقة أكثر، ليست المثالية الألمانية هي، في الحقيقة، التي انهارت، بل أن العصر (zeitalter) بأكمله لم يكن قوياً (stark) بمافيه الكفاية كي يبقى مساوياً للعظمة والفخامة، وسعة التفكير، والأصالة الموثوقة (Ursprünglichkeit) للعالم الروحي، أي، ليدرك ذلك التحول الفكري بشكل صحيح، والذي يعني شيئاً مختلفاً تماماً عن مسألة التطبيق ببساطة للحقائق العامة والأفكار («وجهات النظر»:Einsicten). الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) بدأ ينزلق في العالم بدون أي عمق (Tiefe)، والذي منه وحده وبطريقة جديدة، يأتي دائماً ما هو أصيل وجوهري إلى الإنسان ويرجع إليه، وعليه يفرض على الإنسان عنصر التفوق الذي يسمح له أن يعمل وفق نمط مميز. كل تلك الأشياء تسقط وعلى مستوى واحد(...). إن البعد المهيمن أصبح يمثل ذلك الامتداد والعدد (p34-35, 45-6.).

هذا المقال الذي يتناول قضية فقر أو فقدان الروح يطرح بعض التعليقات والملاحظات المهمة حول المبدأ.

(1)- إن هذا المقال، في الحقيقة، هو ليس مقالاً في الأزمة. ومما لا شك فيه أن هايدغر يحتكم، هنا، إلى سلطة القرار التاريخي مفترضاً تجربة الأزمة (krinein). ومما لا شك فيه أيضاً أنه كان يريد استيقاظ أوروبا والفلسفة لتحمل الاثنتان مسؤوليتيهما أمام مهمة طرح السؤال والتساؤل الأصلي حول شرعية الأساس الذي تبنى الاثنتان عليه. ومما لاشك فيه، ومنذ الوهلة الأولى، أن هايدغر كان كثير الشك في أن الموضوعية التكنولوجية المؤكدة تقمع بقوة وتنسى السؤال (أي سؤال الوجود). ومما لاشك فيه أيضاً أن الفيلسوف هوسرل (أستاذ هايدغر)

كان يسأل نفسه السؤال التالي: «كيف هو شكل الروح الأدبية الأوروبية (dic gcistige Gestalt Europas) وبماذا توصف؟»[1] وحتى الآن، فإن

(1) «Philosphy and the Crisis of European Humanity» in *The Crisis of European Sciences and phenomenology*, *Husserliana*, Bd. VI, p.318ff (P.352) (trans. David Carr) (Evanston: Northwestern University Press, 1970) (P.269-99 (P.273)

إن هذا الشكل لأوروبا، هو بدقة شكل «روحي»، فهو لم يعد يتحدد على أساس الوضع الجغرافي أو الإقليمي. إنه الشيء الذي يعطي اسمه «لوحدة الحياة والفعل والخلق الروحي». والسؤال هنا: هل يمكن لذلك التحديد الروحي للإنسانية الأوروبية أن يتوافق مع عملية إقصاء ومنع ناس الأسكيمو، والهنود، أو ممتهني مهنة السير والتنقل مع حدائق الحيوانات أو الغجر من أن يطوفوا معظم أوروبا بشكل دائم؟ ومباشرة بعد طرح السؤال اللاحق: كيف يمكن للشكل أو المظهر الروحي الأوروبي أن يوصف؟ يضيف هوسرل: «إن المعنى الروحي يشمل على نحو ظاهري، بريطانيا، والولايات المتحدة الأميركية، وأوروبا، ولكن لايشمل ناس الأسكيمو أو الهنود أو الغجر الذين يعيشون بشكل دائم في أوروبا»

«Im geistigen sinn gehören offenbar die englischen Dominions,die Vereinigten staaten usw.zu Europa nicht aber die Eskimos oder indianer der Jahrmarktsmenagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren..»

إن احتفاظ المستعمرات الإنكليزية بشعار أوروبا «الروحي» سيكون بمثابة نوع كاف لدليل مضحك-عبء الهزل يرخي بثقله على هذة الفقرة الشريرة-غير متبوع فلسفياً، حيث ثقله وخطورته يمكن أن يقاسا وفقاً إلى بعدين هما: (1) إن من الضروري على مايبدو أنه من أجل حفظ الأبعاد الإنكليزية، فإن السلطة والثقافة التي تمثلها ينبغي لها أن تميز، على سبيل المثال، بين الهنود الخيرين والهنود الأشرار.هذا الأمر ليس منطقياً جداً سواء كان على صعيد المنطق الروحاني أو على صعيد المنطق العرقي. (2) هذا النص كان قد تم تحرريه في عام (1935) في فيينا!

والسؤال هنا: لماذا أصبح من الضروري استدعاء وذكر هذا الفقرة واقتباسها اليوم؟ بالحقيقة لأسباب عديدة: (1) على ضوء وأساس المثال المأخوذ من =

المقال الهايدغري في فقر وفقدان الروح وأيضاً مسؤولية الروح يبقى،

= المقال الذي هو عموماً لايرتاب بما هو أسوأ من نواياه، فإنه من المفيد استدعاء أو ذكر الإشارة إلى الروح، إلى مسألة حرية الروح، الإشارة نحو الروح كروح الأوروبي حيث تستطيع وتظل ذاتها قادرة أن تتحالف مع السياسية إذا ما أراد الواحد أن يجعلها متعارضة معها. وهذه الإشارة إلى الروح وإلى أوروبا، هي ليست أكثر من زخرفة خارجية أو عرضية لتفكير هوسرل منها إلى تفكير هايدغر. إنها تلعب الدور الأهم في التيتولوجيا المتعالية لعقل المركزية الأوروبية للعلوم الإنسانية. «إن سؤال الحيوان هو ليس بعيداً جداً». «تماماً كإنسان، وحتى عن ناس البابوا (papuan) (هؤلاء الذي يعيشون في جزيرة في إندونسيا) الكلمة الأخيرة من إضافتي ولا توجد في النص الأصلي -JD، فهو يمثل مرحلة جديدة من حيوانية متعارضة مع الحيوانات، وبالتالي عقل فلسفي يمثل مرحلة جديدة للإنسانية وتفكيرها». الأزمة التي اقتبسها من مقدمة كتابي: *Origin of Geometry* (Paris:PUF, 1962) trans by John.P. Leavey, Jr (Brighton:Harvester, 1978), P.162، والذي سأترك الإشارة إليه للقارئ. إن «المرحلة الجديدة»، في التفكير، هي من الواضح مرحلة الأوروبي الإنساني. فهي يجب أن يتم اعتراضها بواسطة غاية الفينومنولوجيا المتعالية، كما هي لهايدغر، ينبغي أن تكون مسؤولية «السؤال الأصيل للوجود»، حتى أبعد وما وراء الذاتية الترانسندنتالية وحتى أبعد وما وراء الحيوان العاقل. (2) إن هوسرل وهايدغر، تماماً أو مراراً، هما على صواب، في تعارضهما وتناقضهما ليس فقط فيما يتعلق في تفكيرهما ولكن أيضاً على مستوى تاريخهما السياسي. فعلى الرغم من أن هايدغر يناقش الوقائع والقصص، فهو غالباً ما يُتهم بالمشاركة في الاضطهاد الذي عانى منه هوسرل. وهذه الواقعة أو الحقيقة تبقى، خلف أي إمكانية للمناقشة. فهايدغر قد محا (وهو لم يشطب هذه المرة، بل يمحو) إهداء كتاب «الوجود والزمان» إلى هوسرل، من أجل إمكانية أن يعاد نشره، في الإشارة التي تعيد تأسيس هذا المحو كشيء غير قابل للمحي، معتدل الجودة، كشطب بشع وقبيح. وعليه، فإن المكان هنا هو ليس بالمكان المناسب للتعامل مع هذه المشكلات وتلك الوقائع في عموم فضاءاتها. ولكن من الصواب أنه يجب أن لايكون هناك الكثير من الثغرات والإجحافات في تلك المحاكمة الطويلة حتى السأم، والتي =

على رغم العديد من التناظرات اللا إتفاقية وبالرغم من المصادفة الزمنية (1935)، يتجانس ويتوافق بشكل جذري في علاقته مع كتاب الفيلسوف هوسرل «**أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية**» أو «**أزمة النزعة الإنسانية الأوروبية والفلسفة**». المرء يمكن له أن يذهب إلى أبعد من ذلك ليقول: من خلال نداء هوسرل إلى مفهوم «الذاتية المتعالية»، والذي يبقى يتحرك ضمن إطار التراث الديكارتي -حتى وإن كان بعض الوقت يستيقظ ضد ديكارت-فإن هذا المقال في الأزمة لهايدغر ربما يشكل واحداً من العلامات الواضحة لذلك الفقر. وإذا كان هنالك «ضعف» للعصر في توضيح «انهيار المثالية الألمانية» المفترض، فإننا نتكلم هنا فقط تحديداً عن الجزء الذي يرتبط مع التراث الديكارتي الذي تم تأويله في كتاب «**الوجود والزمان**»، متلازماً مع قضية عدم التساؤل عن أو طرح مفهوم «الوجود» المفترضة أن تطرح بواسطة اتجاه نزعة الذاتية الميتافيزيقية، وعلى الخصوص عند الفيلسوف هيغل، ولكن أيضاً عند هوسرل.

إن مما لاشك فيه حقاً أن هايدغر يشجب ذات التراث الديكارتي

= يطول باستمرار وقتها كلما ظهرت أدلة وإشارة جديدة. تحت عنوان الروح وأوروبا-بما أن هذا الموضوع هو موضوعنا الوحيد هنا - يجب أن لا ننسى كمحلفين بماذا فكر وكتب الضحية.حيث يظل كل ذلك ينجز تحت اسم الروح. فهل كان هايدغر يود أن يساهم ويمضي في أو يتبنى ماقاله هوسرل عن الغجر؟ هل كان يود أن يرمي بـ«اللاآرية» خارج أوروبا، وكما هو يعلم بأن الرجل ذاته هو غير آري، أي، هوسرل؟ وإذا كان الجواب «لا» بكل مظاهر الـ«لا»، فهل يعود هذا يقينياً إلى أسباب أخرى غير تلك الأسباب التي تباعده أو تبعده عن المثالية الترانسندنتالية؟ هل مافعله أو ماكتبه هايدغر بهذا الصدد كان الأسوأ؟ وأين كان وجه السوء؟ إن ذلك ربما كان هو سؤال الروح.

في «أزمة الروح» في عام (1919)، وكذلك في المقال الآخر له ما بين الحربين العالميتين، والذي بناءً عليه، يحاول الفيلسوف فاليري، ومن خلال نمط وأسلوب مختلف، أن يتساءل ما إذا كان يمكن للمرء أن يتكلم عن ظاهرة الانحطاط الفكري في تاريخ «العبقرية» الأوروبية أو الروح. هنا، المرء أيضاً لايمكنه أن يُغفل نقاط التركيز المشتركة، مابين الأعوام (1919-1939)، التي تناولتها مجموعة المقالات التي كتبها هايدغر عن موضوعات «القلق» و«الاندفاع المتهور»، حول نفس الكلمات اللاحقة (أوروبا، الروح)، إذا لم تكن حتى اللغة ذاتها. ولكن هذا المنظور سوف يُدحض وستُغيب عنه كل الفروقات الأكثر حدة إذا اختيرت -وإن كانت مقلقة وذات مدلول مهم على الرغم من محليتها- بعض المقارنات بين تلك المقالات، تحت ذريعة أو حجة أن هايدغر- على سبيل المثال - ساهم في خلق مثل كذا وكذا صيغة. وعلى هذا الأساس يسأل فاليري نفسه السؤال التالي: «هل ينبغي أن تكون ظاهرة استغلال العالم، ظاهرة تتساوى في دلالتها التكنولوجيا والديموقراطية، والتي تسمح للمرء بأن يرى أنقاض رأسمال أوروبا، وأن تؤخذ على أنها قرارات مطلقة ومحتمة للقدر؟ أم هل نمتلك نحن كأناس مساحة من الحرية ضد خطر وتهديد تلك الأشياء؟»[1]

---

(1) *Variété,* (Paris, Gallimard, 1942)

إن التحليل المقارن لتلك المقالات الثلاثة- لفاليري، وهوسرل، وهايدغر- حول أزمة أوفي الفقر المدقع للروح كروح لأوروبا، سوف يظهر شكلاً غريباً، وملامح نموذجية مختلفة تتبادل المواقع فيما بينها بشكل منتظم. ويبدو أن فاليري، قريب جداً في تفكيره من أطروحات هوسرل في بعض الأحيان، في حين أنه يبدو قريباً من أطروحات هايدغر في أوقات أخرى، وفي أوقات أخرى يبدو =

= قريباً من أطروحات الاثنين. فهو يتكلم عن «الوهم الخاسر للثقافة الأوروبية» (p16). حيث يبدأ طريقه، في الحديث عن هذا الموضوع، من خلال استحضار موضوعي الرماد والأشباح (revenant). «نحن نعرف جيداً أن كل مظاهر الأرض قد خلقت من الرماد، وأن الرماد يعني شيئاً ما مميزاً. ونحن أدركنا من خلال اتساع التاريخ أشباح السفن الضخمة المحملة بالغنى والروح» (p11-12). علاوة على ذلك، الفقرة المهمة التي تتحدث عن «الشرفة الهائلة لمدينة الزنور (Elsinore) والتي تمتد حدودها من مدينة بازل إلى مدينة كولن، حيث تلامس رمال مدينة نوبورت، وأهوار السوم، ومستنقعات ألكس، وغرانيت السيس»، كل تلك الأماكن والتي من «خلالها تشاهد القرية الأوروبية الصغيرة الملايين من الأشباح» (p19:إن هذا كان فقط في عام 1919) . ومن ثم، يميز فاليري القرية الأوروبية عن قريته المنافقة المزدوجة «القرية الصغيرة العقلانية» التي تتأمل في حقائق الموت والحياة. إن أشباحه كلها هي موضوعات للنقاش، وهو فعلاً «لايعرف ماذا يفعل أو كيف يتعامل مع عقول الفلاسفة من أمثال (ليونادو، لايبنتز، كانط، هيغل، ماركس). «الوداع، الأشباح! إن العالم لم يعد يحتاجك كثيراً، ولا أنا أيضاً. إن العالم، الذي يُعمد مع اسم التقدم ونزعته المتجهة نحو طريق الدقة القاتلة، يبحث عن الطريق الذي تتحد فيه وتفضل من خلاله الحياة على منافع الموت. إن الارتباك المؤكد يبقى سائداً، ولكن مع مضي القليل من الوقت، كل شيء سيصبح واضحاً؛ فنحن في النهاية يجب أن نرى أو نشهد ظهور معجزة المجتمع الحيواني، مجتمع النحل الكامل والمحدد في شكله الممفصل» (p20-22). وفي وقت لاحق من عام 1932 وتحديداً في كتاب «سياسات الروح -وخيرنا السائد» (*La politique de l'esprit, notre souverain bien*) III (Paris: Gallimard, 1963) P. 193-228 Variété يعرض فاليري، بإجمال، حجته على الأصح عن ما هو كلاسيكي، أو ما هو حتى ذو نزعة هيغلية جديدة، موضوعة تعريف الجدل السالب للروح، والذي هو«دائماً في النهاية يقول لا»، وأول شيء يقول له لا هو ذاته. وبخصوص هذا التعريف للروح يقول فاليري: إنه ليس تعريفاً «ميتافيزيقياً»، لكنه يقصد به قوة ميتافيزيقة وطبيعية واقتصادية نشطة للتحول والتضاد: لكني ينبغي لي =

(2)- فإذا كان العوز أو الفقدان (Entmachtung) يحكم على الروح

= الآن أن اكمل هذه الصورة للاضطراب وتركيبة الفوضى وذلك بتبيان لك وبدقة أن ماتراه وما تتغذى عليه، هو فعلاً أمر لايمكن إثباته أو إنكاره، وإنه الروح في ماهيتها لم تتوقف أبداً في أن تتحرك ضد ذاتها. أعني الروح. بهذا الاسم، أي، اسم «الروح»، أنا لا أقصد مطلقاً الكينونة الميتافيزيقية (انظر إلى اشارات العلامات المقتبسه المحجوبة عند فاليري)؛ بل ما أقصده هنا هو القوة البسيطة للتحول، والتي نستطيع أن نفصلها(.....) بواسطة التفكير(.....) في التعديلات المؤكدة (....)، والتي فقط نستطيع أن ننسبها أو نعزوها إلى الفعل الذي يختلف تماماً عن نشاطات الطبيعة؛ لأنه يتكون، على العكس من ذلك، من تعارض كل واحدة من تلك النشاطات التي تعطى لنا، أو بطريقة أخرى، يربطهما البعض مع البعض الآخر. إن هذا التناقض أو التعسف، بحد ذاته، في الروح ينتج منه إما اكتساب الزمن أو حفظ قوانا، أو الزيادة في القوة، والدقة، والحرية، أو دوام لحياتنا (p216-217). إن هذا الاقتصاد السالب للروح، والذي هو ليس شيئاً آخر غير أصل حريتها، يقابل الروح نحو الحياة ويصنع الوعي داخل «روح الروح». ولكن تلك الروح تبقى دائماً روح الإنسان. وعليه، فإن الإنسان يعمل ضد الطبيعة، وفعله هو واحد من الأفعال الكثيرة التي تعارض الروح نحو الحياة(..). فهو يحرز درجات مختلفة من الوعي-بذاته، ذلك الوعي الذي يعني، أحياناً التحرك بعيداً عن كل ذلك الموجود في الحياة، بل يستطيع حتى أن يتحرك بعيداً عن شخصيته؛ فالذات، أحياناً، تستطيع أن تفكر في شخصها تقريباً كموضوع غريب.الإنسان يستطيع أن يلاحظ ذاته (أو يعتقد أنه يستطيع)؛ فهو بإمكانه أن ينتقد ذاته، بإمكانه أن يُكره ذاته؛ ذلك هو الخلق اليقيني المؤكد، محاولة لخلق ما أريد أنا أن أجازف بمناداته بروح الروح(p220-21) . إنه من الصواب القول: إن هذا التعارض بين الروح والحياة يمكن أن يفهم ويدرك كظاهرة بسيطة، أو حتى كظهور: «وعليه، فإن الروح تبدو كأنها تمقت وتتفادى العمليات الحقيقية العميقة للحياة العضوية(....). الروح، على تلك الشاكلة، في الواقع، تناقض ذاتها مع مسيرة ماكنة-الحياة(...) إنها تمثل تاريخ تطورالقانون الأساسي(...) للحس». (p222-223).

تحت تلك الخصوصية اللامعة للأقوال المأثورة عند فاليري أو ما يجيز لنا =

= أن نسميه باللطافة (trait d'esprit)، يمكن للمرء أن يميز تلك الثوابت العميقة، تلك التكرارات والتي يعارضها كاتبها، بدقة، كطبيعة للروح. إنها الفلسفات التي تأتي تحت البرنامج نفسه وتحت التوفيقية المشابهة نفسها لتلك التي تذكر هنا عند الفلاسفة اللاحقين: هيغل، وهوسرل، وهايدغر. هناك ببساطة انفصالية بسيطة أو تغيرات أساسية في ملامح القلق. على سبيل المثال: (1) إذا كانت الروح تعارض الطبيعة والحياة فإنها تعني تاريخاً، «وفي العموم، إن الناس السعداء عادة لا يمتلكون روحاً. إنهم لايحتاجون إليها قط» . (p237) (2) أوروبا لايمكن أن تُحدد أو تُعرف من خلال الجغرافيا أو المساحة الجغرافية أو من خلال التاريخ التجريبي، «سوف تمنحونني العذر لإعطائي كلمات مثل «أوروبا» أو «الأوروبي» كنوع من الدلالة الذي هو أقل بكثير من الدلالة الجغرافية وأقل بكثير من الدلالة التاريخية، بل سأبقيها كما هي أي لاتحمل أكثر من دلالة وظيفية (p41: *Variété*). فقط تلك الكلمة أو الدلالة الأخيرة يمكن لها أن تستحضر احتجاجات هؤلاء الآخرين المشتركين في عظمة وروعة ندوة الأوروبي، وعلى وجه الخصوص عند الألمان، هذه الوظائفية أيضاً تشمل كلاً من الطبيعي وأيضاً التقني، وأيضاً «الموضوعي»، و«الميكانيكي»، و«الديكارتي»...إلخ. (3) الأزمة كفقر مدقع للروح. ما هي، إذن، تلك الروح؟ وفي أي طريق يمكن لها أن تُلمس، وتُضرب، وتتضاءل، ويُحط من قدرها، عن طريق الظروف الحالية والمتداولة للعالم؟ من حيث إن الشفقة العظيمة لأشياء الروح، دائماً تزعج وتضايق وتسبب الكرب لرجال الروح؟ (P34: *Variété*) انظر أيضاً المصدر اللاحق: ,(1939) ,«*La Liberté de l'esprit*» «*The Freedom of Spirit*»
..in *Oeuvres*. ed Jean Hytier, 2 vols (Paris: Gallimard, 1960), II, P.1077-99) وهذا في الواقع ما يجعلهم يفكرون في الولائم المتخيلة، في الجامعة الخفية غير المنظورة، والتي فيها ولأكثر من عشرين عاماً، كانت العقول الأوروبية العظيمة تلتقي.كل واحد منهم يحاكي الآخر يناقش أو يترجم نفس الحزن وكرب الإعجاب «وبالتالي هذا هو ما حدث لنا؟ ماحدث لأوروبا؟ ماحدث للروح؟ من أين أتى لنا ذلك؟ هل مازال يأتي من الروح؟».

لغرض الوصول إلى استنتاج واضح، فإن الرماد يعني أن: «المعرفة تلتهم كل =

من مقدرتها وعصب سلطتها (الترجمة الفرنسية لهذا المقطع بواسطة المترجم كالبرت كانت على الوجه التالي: («وهن» الروح وليس عجز الروح تماماً)، فما الذي يعنيه، تحديداً، هذا المعنى، بقدر ما يتعلق الأمر بالقوة؟ هل الروح قوة ولا قوة في الوقت ذاته، أي هل تمتلك القوة ولا تمتلكها في الوقت ذاته. فإذا كانت الروح قوة في داخلها، أي إذا كانت الروح قوة في ذاتها، فإنها سوف لن تفقد تلك القوة، وسوف لا يكون هناك فقدان أو عوز (Entmachtung) فيها. ولكن إذا كانت ليست بقوة، فإن هذا الفقدان أوالعوز (Entmachtung) سوف لن يؤثر فيها بشكل أساسي وجوهري، فهذا الفقدان لن يكون أمراً يخص الروح. وهكذا لايمكن للمرء أن يتبنى القول لا بالخيار الأول ولا بالخيار الآخر (إن الروح قوة ولا قوة)، بل ينبغي أن يتبنى القول بكليهما، حيث يضاعف كل واحد من المفاهيم التالية: «العالم»، و«القوة»، و«الروح». إن كل بنية من بنى تلك المفاهيم السابقة الذكر يؤشر بواسطة العلاقة نحو ازدواجيته، علاقة التردد (التلكؤ). التردد الذي لايسمح لا في التحليل، ولا في إعادة التفكيك، ولا بالانحلال إلى حالة بساطة الإدراك. وهذا يعود إلى أن العوز والفقدان للروح أمر ممكن على نحو مضاعف-فقط، لأن الروح لا توجد أو تقدم ذاتها كمعطى لأي مدرك حسي. ولكن هذه الإمكانية كافية كي تصنع عوز وفقر الروح كأولوية محتمة (fatale). فعندما يقول المرء عن الروح أو العالم الروحي أن كليهما يمتلك ولا يمتلك القوة-من حيث التردد والازدواج-فإن هذا القول فقط شأن

= شيء، لا تعرف ماذا تعمل، تفكر في الكومة الصغيرة للرماد وهذه الحزمة من الدخان التي صنعت الكون والسكار» (*Cahiers*, 26, p.26).

من شؤون التعبيرات المتناقضة؟ انطلاقاً من هذا التناقض للفهم ينبغي للتفكير أن لا يتوقف، كما قال هايدغر في مسألة أن الحيوان يمتلك ولا يمتلك عالماً، يمتلك ولا يمتلك روحاً، يمتلك ولا يمتلك قدرة على طرح السؤال، والسؤال هنا: هل تتلاشى الروح وتغيب أمام التفكير كما هو حال سراب الفهم أوحتى سراب العقل؟

(3)- يقول هايدغر: إن هذا العوز أو الافتقاد هو حركة مناسبة وملائمة للروح، تنبثق من داخلها. ولكن هذا الداخل، أي داخل الروح، ينبغي أيضاً أن يكون مرافقاً لازدواجية الروح، والخارج الملازم لها، بنمط من الروح الشريرة التي تنسل أوتنزلق داخل المنولوج الروحي، الذي يقودها نحو ترددها وتلكوئها، نحو حوارها الداخلي أو التحدث من داخلها، وهكذا يحددها كنمط من الاضطهاد الذاتي ويحولها إلى لاهوية أو لاتطابق. علاوة على ذلك، ولاحقاً وبعد وقت قليل وفي الفقرة نفسها، يسمي هايدغر هذا النمط «بالنمط الشيطاني». ومن الجلي أن هذا النمط الأخير هو ليس الروح الشريرة لديكارت (والتي، مع ذلك، تسمى باللغة الألمانية بروح الشيطان böse Geist). إن الافتراض المتسم والمغرق بالغلو للروح الشريرة، على الضد من ذلك، يمنح ويعبد الطريق وبدقة، قبل ذلك العنصر الذي يشكل الشر بالنسبة لهايدغر، والذي يتردد كثيراً في مناقشة الروح في كل أشكال عوزها: يقين الكوجيتو (Gogito) الديكارتي في موقع الفلسفة الذاتية، وبناءً على ذلك، غياب التساؤل الأصلي، والمنهجية العلمية، والتسوية، وهيمنة الجانب الكمي، للامتداد والعدد والكثير من الموضوعات الرئيسية التي تحمل في داخلها سمة «الطابع

الديكارتي». إن كل ذلك، الذي يقبل الكذب والخراب والتحطم، هو الشر، والغريب، من وجهة نظر هايدغر. إنه غربة الروح في الروح. فحينما عمل هايدغر على تسمية النمط الشيطاني في كتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**» (Einführung p35, 46)، كان يعمل على تحديد ذلك من خلال جملة معترضة موجزة بين قوسين هي: بمعنى الطبيعة الشريرة المهلكة (im Sinne des zerstörerisch Bösartigen). الجوهر الروحي للشر. بعض الصيغ الهايدغرية المستخدمة، هنا، مأخوذة حرفياً من الفيلسوف الألماني (شيلنغ). ونحن سوف نلتقي بتلك الصيغ مرة أخرى في نص الشاعر تراكل، والذي يتضمن في محوره التفكير في الشر كعذاب للروح. إن تعبيرات مثل «المساء أو الليل الروحي» أو «الشفق أو الغسق الروحي» (geistliche) (بالطبع كلها تعبيرات تعود إلى الشاعر تراكل، كان هايدغر يرغب بقوة في إزالتها من ميتافيزيقا الروح (Geistigkeit)، بالإضافة إلى إزالتها أيضاً من القيم المسيحية للروح- والكلمة الأخيرة سوف تجد ذاتها لاحقاً تحمل معاني مزدوجة) لها علاقة عميقة مع ماقاله هايدغر قبل عشرين عاماً عن ظلمة وعتمة العالم والروح. كما أن مسألة فقر وعوز الروح تماماً لها علاقة، بكتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**»، وعلاقة مع تحلل وفساد الإنسان، أو على الأصح- سوف نأتي إلى مناقشتها لاحقاً-لها علاقة أيضاً مع تعبيرات انحلال واضمحلال النوع، (verwesende Geschlecht)، والناس المتحللين والمتعفني الشكل (O des Menschen verweste Gestalt) لتراكل، كما سوف يعمل هايدغر على تأويلها بصيغة الطريق إلى اللغة أو الكلام (Unterwegs zur sprache).

إن عوز وفقر الروح هو، لذلك، العوز الذاتي، والإذعان. ولكن هذا العوز والفقر ينبغي أن يكون شيئاً آخر مختلفاً عن الروح، ولكن يبقى، مع ذلك، يؤثر في الروح ويقسمها. في الحقيقة، إن هايدغر لم يقل ذلك، على الأقل في هذه الصيغة، مع ذلك، يبدو لي إن ما يقوله، ينبغي أن يتضمن العودة إلى هذا الازدواج عندما يتحدث عن النمط الشيطاني.

(4)- إن إذعان واستسلام الروح ينتج شيئاً ما، إنه ينتج، بالأحرى، ذاته كاختلاف وتحول تأويلي (Umdeuttung and Missdeutung)، وأيضاً كسوء تأويل لمعنى الروح، وللروح ذاتها. هنا، لا نستطيع أن نمر أو نعرج على البعض من الصفحات لتحليل الأنماط الأربعة الرئيسية لكل من الاختلاف والتحول التأويلي. ولكن لا أخفيكم أن كل واحد من تلك الأنماط الأربعة يستحق منا الكثير من ذلك التحليل والانتباه.

(أ) **أولاً**، هنالك إذعان واستسلام الروح في العقل (Intelligenz)، والفهم (Verständigkeit) والرؤية والحذر (Berechnung)، والتوزيع الشامل (massenhafte Verteilung)، وفي سيادة طبقة المثقفين ومحبي الجمال، لما هو روحي فحسب (das Nur-geistreiche): بمعنى الإدراك والعقل، أو كل ما يكون ذكياً. علاوة على ذلك، إذعان واستسلام الروح في ما يدعي أن يكون الثقافة العقلية للروح، وبالتالي يتبدى كزيف وانعدام للروح. لا حاجة إلى القول هنا، إن شكل الافتراضات التي قدمتها الآن فقط (هي مفارقات، تناقضات مستطردة-وبالتالي هي بنية من التردد والتلكؤ)، وهي أيضاً من وجهة نظر هايدغر تخدع وتضلل إذعان الروح نفسه واستسلامها قبل حسابات سلطة الفهم. هل ينبغي

أن أكون محدداً أكثر في قولي وهو أنني لا أرغب بالاشتراك في مهمة هذا التشخيص؟ وحقاً، وبدون اقتراح أي أمر مختلف، كل ما أود القيام به أو محاولة القيام به هنا هو البدء بالتفكير من خلال-لن أقول حتى على محاولة طرح السؤال- بديهيات هذا التشخيص، والحالة التي تخصص لفهم التوجه الذي ما زال يتبع تماماً الطريقة الهيغلية في فهم الأشياء، وهذا بدوره يتضمن أمر إلزامية وحتى «تقوى» طرح التساؤل. سوف نعود إلى مناقشة هذا الأمر لاحقاً.

(ب) **ثانياً**، هناك توجد آلية أو ذرائعية الروح. على غرار تعبير الفيلسوف برغسون، أو على الأقل، فيما يتعلق بتلك النقطة (ونحن نعرف، الآن تحديداً، أن هايدغر قد قرأ نصوص هذا الفيلسوف جيداً وذهب في تفكيره إلى أبعد مما تحويه أو تعد به نصوصه تلك من استنتاجات فلسفية)، يربط هايدغر هنا بين العقل (Intelligenz)، ودحض الروح، وسلطة الآلة (Werkzeung) والآلية أو الذرائعية. وقد تم تسمية أو ذكر الماركسية مرتين من قبل هايدغر في هذه الفقرة. تحول الروح إلى داخل أو ضمن حيز البناء الفوقي أو العقل العاجز، متماثلاً أو متساوقاً، إذا كانت هذه هي الكلمة أو العبارة المناسبة التي تستخدم هنا، مع نظام من الكائنات الحية أو عرق من الأعراق التي تحيا في مجتمع ما. هنا نطرح بعضاً من الخيوط، على الأقل، تلك التي تدع أو تسمح لصوت هذا المذهب بأن يسمع واضحاً. إن هدف هايدغر هنا هو التأكيد على عبادة الجسد، في روسيا بقدر ما هو الأمر ذاته في ألمانيا. أعتقد أن ذلك كان قبل عام واحد من حدوث الأمر أو الأثر البارز الذي لاينسى في الألعاب الأولمبية في برلين التي أقيمت في

عام 1936 (مرة أخرى هو حلف اليونان-ألمانيا والارتفاع والسمو نحو آلهات الملعب)، والتي في أثنائها رفض الفوهرر هتلر أن يصافح بيديه العداء الأسود جينس أونس.

كل قوة حقيقية وكل جمال حقيقي للجسد، كل هدف راسخ ومؤكد وكل جرأة القوة العسكرية (kühnheit des Schwertes)، ولكن أيضاً كل أصالة وموثوقية (Echtheit)، وكل براعة للفهم، كل هذه الأمور نعثر عليها في الروح، نعثر عليها سواء في ارتفاعها وتساميها (Erhöhung) أو في انحدراها وسقوطها (Verfall) فقط في قوة أو في عجز الروح (Macht und Ohnmacht des Geistes) (p36 47. c).

(ج) **ثالثاً**، عندما يتخلى ويستسلم العالم الروحي أمام سلطة الآلة أوالأداة، فإنه يصبح شكلاً من أشكال الثقافة أو الحضارة (Kultur). لإلقاء الضوء على هذا النقطة وتوضيحها جيداً، يقتبس هايدغر فقرة من فقرات محاضراته الافتتاحية للموسم الدراسي لعام (1929) والتي بعنوان «ماالميتافيزيقا؟». يستعير هايدغر من هذه المحاضرة هذه الفقرة تحديداً من أجل أن يميز بين الوحدة السيئة للجامعة، الوحدة الفنية والإدارية، والتي بنيتها هي ليس أكثر من وحدة أسمية، من جهة وبين الوحدة الحقيقية للروح، من جهة أخرى. فالنمط الأخير من الوحدة هو فقط النمط الحقيقي من وجهة نظر هايدغر، لأن ما هو ملائم للروح - طبقاً لهايدغر - هو ملائم، بدقة، أيضاً للوحدة. وفي المخطط العام الذي يؤشر إلى ما تفتقد إليه الجامعة الألمانية، يعطي هايدغر تعريفاً محدداً للروح، والذي سوف لايتغير كثيراً، كما أعتقد، خلال الجزء المتبقي من محاضرته تلك: «eine ursprünglich einigende,

«verpflichtende geistige macht»، القوة الروحية هي، أصلاً، تلك التي تتوحد مع، وتنجذب إلى، وتستسلم إلى، وتُلزم الآخرين.

(د) **رابعاً**، الشكل **الرابع** لإذعان وقبول الروح هو: أن الصلة نحو الروح يمكن لها أن تكون موضوعاً للدعاية الثقافية أو للمناورات السياسية. خصوصاً عندما تغير الشيوعية الروسية من تكتيكاتها وتتضرع للروح في مساندتها بعد أن أدارت من قبل حملة ضخمة وشرسة ضدها. إن حجة هايدغر، هنا، تبدو غامضة بشكل رهيب، وخصوصاً، فيما يتعلق بتلك النقطة أي بالتغيرات اللازمة:(mutatis mutandis)، ولكن ماذا عن تكتيك هايدغر نفسه -فهذه التكتيكات هي أيضاً ذات طابع سياسي-حينما يتغير، ويتحرك من حالة التهديم والتحطيم إلى حالة الاحتفال بالروح؟

بعد شجب النمط الرابع لسوء التأويل، يعرّف هايدغر مرة أخرى «الروح»، ولكن هذه المرة يقتبس أو يستعير مادته ليس من محاضراته «ماالميتافيزيقا؟»، التي تم ذكرها أعلاه، بل من «خطاب العميد» الذي ألقاه حين تسلم منصب رئاسة الجامعة آنذاك. ولكن ما الذي أصبح الآن حقاً أمراً دراماتيكياً في هذا الاقتباس؟ لكن أيضاً مايثير الاستغراب حقاً هو أن التكتم والتحفظ هنا على هذا الأمر يبدو مذهلاً بما فيه الكفاية، لأنه ببساطة لم يوجه أي انتباه أبداً إلى دراسة هذا الأمر بصورة جدية[1]؟

(1) بيدا أليمان، على سبيل المثال، يكتب: «الروح واحدة من تلك الكلمات التي يستخدمها هايدغر فقط مسورة أو محاطة في العلامات المقتبسة («») بعد كتابه «الوجود والزمان». إنها واحدة من التعبيرات الأساسية لميتافيزيقا المطلق» انظر المصدر اللاحق: (*Hölderlin und Heidegger*, 2d.ed (Zurich: Atlantis, 1954), P.167).إن العكس هو الصحيح، وحتى على نطاق =

إنها اللعبة الصامتة لإشارات العلامات المقتبسة («»). لأننا نتحدث، هنا، بشكل جدي عن الدور الذي تمت تأديته في هذه المسرحية. فنحن مازلنا مهتمين وبجدية في فن التمثيل المسرحي- والذي هو أيضاً بالطبع ذو طابع براغماتي- للإشارات وقراءتها، وكذلك في ما هو، حقاً على المحك، في لعبة دمى المطابع المتحركة، وفي مكر وحيلة حركة اليد، وفي كتابة اليد التي هي ماهرة وذكية جداً. اليد التي تحسب الأمور بشكل سريع. فهي بصمت تتدبر وتخترع، وعلى مايبدو بدون أي اختراع، التناوب أو التعاقب الفوري للأمام (fort)، هناك (da)، الظهور المفاجئ، ومن ثم تلاشي واختفاء تلك الأشكال الصغيرة الصامتة، والتي تقول وتغير كل شيء طبقاً للطريقة التي يعرضها الواحد أو يخبئها. وحينما يحاول المرء أن يضعها بعيداً بعد أن ينتهي من عرضها، يستطيع من ثم أن يتكلم عن أمر مثل «الكبح»، و«القمع»، والآخرون يؤيدون أو يفضلون قول الرفض، ولكن دعنا نقول الرضوخ (mise au pas). إن العملية برمتها تُدار على نحو لائق، تُدار من قبل يد الأستاذ (هايدغر). أنا أدعو ذلك في الألمانية، بتكتيك العلامات المقتبسة («»)، إنها الاقتباس (Anführungsstriche) أو إشارات الاقتباس (Anführungszeichen) التي تقودنا (Anführen)، وترشدنا،

= واسع، كما كنا دائماً نؤكد وباستمرار. فبعد كتاب «الوجود والزمان»، بدقة أكثر، لم يعد هايدغر يكتب كلمة الروح مسورة أو محاطة بإشارة العلامات المقتبسة («»). بل هناك حتى، كما سوف نرى بعد قليل، مثال له سوف يؤثر بطريقة واضحة في إشارات العلامات المقتبسة في طبعته المبكرة لخطاب العميد.

للاستحواذ على القمة، ولكن أيضاً تخدعنا، تسخر منا (se payer la tête) أو تعمل على غسل دماغ أحد ما.

ولكن السؤال هو: ما هو المشهد المدهش هنا؟ إنه بلا شك هذا الأمر اللاحق، في مناسبة واحدة، إن قمع - لايجرؤ أحد على القول الرقابة- إشارات العلامات المقتبسة («») يشتغل بشكل فعال ضمن حدود اقتباس النص المنشور مسبقاً لهايدغر وداخله؛ النص الذي كُتب بواسطة الكاتب نفسه، نحن هنا نتحدث بالتحديد فقط عن النسخة المنشورة والتي تتضمن أو تحتوي على إشارات العلامات المقتبسة («»)، النسخة الحقيقية، التي تعود للكاتب نفسه وكُتبت بواسطة الكاتب نفسه، النسخة التي تمت فيها، وعلى نحو مفاجئ، إزالة الاقتباس. ففي تعريف «الروح»، الذي تم طرحه في «خطاب العميد»، كانت العلامات المقتبسة موجودة وباقية، بالفعل كبقايا استثنائية جداً. لكنها سرعان ما تتلاشى لاحقاً في الاقتباس الموجود أو المعطى في كتاب «**مدخل إلى الميتافيزيقا**» بعد عامين.

هذا هو فقط التعديل الذي أجراه هايدغر بهذا الخصوص، لكن المُلاحظ أنه لم يُشِرْ أو يلفت النظر إليه، لا من بعيد ولا من قريب. ولكنه حتى الآن، علاوة على ذلك، مازال يذهب بعيداً إلى القدر الذي يشير فيه حتى إلى عدد الصفحات التي اقتبسها من «خطاب العميد». وبناءً على هذا، ينبغي للمرء أن يكون فضولياً للغاية لمعرفة وملاحظة خبايا تلك النسخة والاطلاع عليها (المنشورة والتي تتضمن أو تحتوي على إشارات العلامات المقتبسة)، والتي يمر عليها هايدغر بصمت دون الإشارة إلى أي شيء يذكر. إن تلك النسخة ربما تعمل بوعي

مع الإهمال الواضح، وعلى غرار طريقة محو ندم الواحد، بواسطة الكاتب: المحو أو الشطب غير الواضح، المحو أو الشطب الذي بالكاد أن يكون محسوساً أو مدركاً لما هو مسبقاً-كما هي وظيفة العلامات المقتبسة («») دائماً- يخطط أو يرسم الحركة المؤدية واللائقة للمحو. هنا، من ثم، يأتي تعريف «الروح» (فتح إشارات العلامات المقتبسة («») لعملية الاقتباس، رفع العلامات المقتبسة من على أو حول كلمة «الروح» في الاقتباس وهكذا «تتحقق» في وجودها وفعاليتها).

كلمة الروح، تحديداً، (في العلامات المقتبسة في «خطاب العميد») لا هي بحصافة أو ذكاء فارغ، ولا هي بلعبة متعة غير مسوغة، ولا هي حتى عملية غير محددة من تحليل الفهم، ولا هي حتى سبب لهذا العالم، ولكن الروح (هنا، العلامات المقتبسة التي هي مسبقاً قد تمت إزالتها من «خطاب العميد») يجري تصميمها (أو أنها افتتاح مصمم ومحدد Entschlossenheit) لبلورة ماهية الوجود، والقرار والتصميم الذي ينسجم ويتألف مع نغمة الأصل والتي هي المعرفة[1].

السؤال الذي أراد هايدغر إثارته هو: كيف لنا أن نوقظ الروح؟ كيف يمكن أن نقودها خارج هذا الإذعان والقبول والتسليم (dèmission) إلى حالة تحمل المسؤولية؟ هذا لن يتم إنجازه إلا بواسطة جعلها مرة أخرى تهتم بسؤال الوجود وفي الحركة نفسها، التي تجري في داخلها،

(1) أنا أقتبس، هنا، من ترجمة جيرار كرانلس (p13)، بما أني فعلت الشيء ذاته أعلاه للفقرة نفسها. إنها تختلف بشكل كبير عن فقرة كلبرت كام في المدخل. لكن الاختلاف بوضوح لايمتلك أي علاقة تذكر مع الوظيفة التي تلعبها إشارات العلامات المقتبسة («»).

لتحمل المسؤولية في إرسال وتحديد (sendung) المهمة الخاصة لها، المهمة التاريخية الخاصة لناسنا الألمان، باعتبارهم يقطنون أو يعيشون في وسط الغرب.

إن الروح، في قوتها الممتلئة والكاملة، تمنح القوة والنفوذ للكينونات بحد ذاتها وفي كليتها ومجموعها (die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen). فأين ما تتولى وتسود تلك الروح (herrscht)، فإن الكينونة، بحد ذاتها، تصبح دائماً وفي كل مناسبة أخصب وأكثر كينونة في كينونتها (seiender). وهذا يفسر لماذا التساؤل نحو الكينونات بحد ذاتها وفي كليتها، والتساؤل عن سؤال الوجود، هو واحد من الأسئلة الأساسية لإعادة استيقاظ الروح (Erweckung des Geistes)، وبالتالي لاستيقاظ العالم الأصلي لتاريخية الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم)، وبالتالي أيضاً يمكن السيطرة على خطر الظلمة في العالم وكبحه، وبالتالي أيضاً القيام بدور أو إنجاز المهمة التاريخية (geschichtliche Sendung) لأناسنا الألمان، من حيث أننا نقطن أو نعيش في وسط الغرب (p38, 48).

إن استيقاظ الروح، هو إعادة تخصيص نفوذها وفعاليتها، وعليه المرور، مرة ثانية، من خلال طريق مسؤولية طرح التساؤل، كما عهد إلى، وحدد إلى « ناسنا» الألمان. والحقيقة، إن الفصل نفسه، ينبغي أن ينفتح في خاتمته على سؤال قدر اللغة (schicksal der sprache)، والذي يُشيد أو يؤسس بدوره طبيعة علاقة (Bezug) الناس مع الوجود، حيث يظهر لنا، بوضوح كاف، بأن كل المسؤوليات اللاحقة، هي في حقيقة الأمر، متمازجة ومتحابكة، مسؤولية ناسنا الألمان، ومسؤولية

سؤال الوجود، ومسؤولية لغتنا. والآن، وفي بداية أو مستهل الفصل الذي يتعلق بالجانب القواعدي أو النحوي لكلمة «يكون» «be»، فإن الأمر مرة أخرى يتعلق بالصفة أو بالجودة الروحية، التي تحدد الامتياز المطلق للغة الألمانية.

لماذا كل هذا الامتياز غير القابل للقياس فقط إلى لغة واحدة، هي اللغة الألمانية؟ ولماذا يتحدد هذا الامتياز ويتعين بالقياس إلى مسألة الروح؟ وماذا يكون «منطق» ذلك الامتياز، إذا كان مازال للمرء أن يتكلم عن المنطق وتحديداً في الحقل الذي يتم فيه تقرير أصالة اللغة في العموم (le langage) واللغة المعطاة (langue) بالخصوص؟

إن مسألة أن المنطق يقوم بتبرير هكذا امتياز يعد أمراً غريباً حقاً، وبطبيعة الحال يعد أمراً فريداً من نوعه، ولكنه أيضاً لا يُدحض ومنوط بنوع من المفارقة الشكلانية التي تستحق عملية تطوير وتنمية طويلة. وطبقاً لمزاج المرء، يمكن أن تسمى تلك المحاولة إما بأكثر التأملات جدية أو أكثرها تسلية وهزلاً. (إن هذا، بالحقيقة، ما يعجبني في هايدغر. عندما أفكر في أطروحاته، وعندما أقرأه بدقة، فأنا واعٍ بالفعل إلى جوانب كلٍ من تلك الاهتزازات أوالترددات الي يطرحها تفكيره في الوقت نفسه. فالأمر دائماً ذو خطورة رهيبة وتسلية عريضة، وبالتأكيد إنه خطر جداً وفيه نتفة صغيرة من الكوميديا). من خلال الفقرة، التي أستعيرها، والتي هي معروفة جيداً لغالبية قُراء هايدغر، ينبغي أن أؤكد على ميزتين ربما لم تُعطَيا كل الانتباه الضروري ولم تحظَيا بالاهتمام.

في الحقيقة، إن تشكل (Ausbildung) قواعد النحو والصرف الغربي حدثت إلزاماً بسبب تأثير التفكير اليوناني (Besinnung) في

اللغة اليونانية حيث يعطي هذا التفكير تلك العملية كل معانيها ومدلولاتها. لأن هذه اللغة، أي اللغة اليونانية إلى جانب اللغة الألمانية (neben der deutschen) (ومن زاوية أو وجهة نظر إمكانيات التفكير)، هما أكثر اللغات قوة وإمكانية للتعبير عن الأفكار، بالإضافة إلى أنهما الأكثر روحانية (geistigste) من كل اللغات الأخرى (p43, 57).

هنا، نجد اثنتين من الميزات التي ينبغي التأكيد عليها، وكذلك، نجد اثنتين غريبتين جداً في لاتساوقهما ولاتماثلهما ولاتناسقهما.

إن اللاتماثل أو اللاتناسق الأول، الذي يمكن للمرء أن يلاحظه، يتمثل في العلاقة بين اللغة اليونانية واللغة الألمانية من جهة وبين كل اللغات الموجودة والمتداولة في العالم أيضاً من جهة أخرى. هنا، لايقصد هايدغر، في هذا الرأي، فقط أن يدعو أو يسمي ذلك المرء الذي يفكر دائماً في اللغة، وذلك أياً كان هو فإنه ينبغي أن يظل يعمل هذا الأمر في لغته أولغتها بدون إلزام وضع نفسه أو نفسها في صيغة من صيغ الحياد الميتالغوي. لأنه ينبغي على المرء، حقاً، أن يؤشر أو يوقع هذه النظرية في لغته. مثل هذا التوقيع أو الإمضاء لن يكون أبداً أمراً شخصياً. إنه يرتكب - إذا جاز لنا التعبير- دائماً عن طريق اللغة، وعن طريق الناس والمجتمعات. ولكن، لا، مثل هذا الافتراض، والذي يمكن له أن يتطابق مع نمط من أنماط اللغوي-الثقافي، ومع النسبية الأنثروبولوجية-كل تلك المجتمعات تفكر وتفكر بشكل متساو في لغتها- لا يتطابق إطلاقاً مع التفكير الهايدغري. إنه لايتطابق، ربما يود هايدغرالقول، مع التفكير بذاته، أو بقدر تطابق التفكير، بفرادة، مع الوجود، حيث يمكن له أن يتطابق مع الوجود فقط طبقاً لخصوصية

الحادثة الفردية للغة القادرة على التسمية، على تسمية الأشياء، والقادرة على مناداة الوجود أو، في الواقع أو على الأصح، تسمع تلك اللغة ذاتها تُنادي عليه بواسطة الوجود.

إن الامتياز الذي يربط، هنا، بين اللغتين الألمانية واليونانية يتعلق تماماً بناحية التفكير، يتعلق «بسؤال الوجود»، وعليه يتعلق بالروح، هذا الموضوع المفهوم ضمناً عند هايدغر في كل مكان. ولكن في المقابلة التى أجرتها مجلة دير شبيغل الألمانية (*Der Spiegel*) مع هايدغر، يؤكد هذا الأخير هذه الأطروحة أعلاه، بطريقة لا تخلو من الغرور، وربما تحوي قليلاً من السذاجة، مرة واحدة يذكرها في حالة حذره ولا دفاعه، حين يصرح أود القول في «لغتنا» من دون ذكر الكثير عن الروح (sans beaucoup d'esprit). المواجهة مع مثل هكذا عناد، يغري جداً بإضافة علامة التعجب اللاتينية إلى عنواني: **في الروح (de l'esprit)، ما هذا الشيطان!** (سنعود إلى موضوع الشيطان في لحظة، وكذلك إلى الثنائية في قلب الروح).

هذا هوهايدغر الحقيقي، إذن، حينما يُقدم الميكرفون أومجلة دير شبيغل (*Der Spiegel*) الفرصة له للحديث.

انا أفكر هنا في نوعية وطبيعة العلاقة الخاصة، داخل اللغة الألمانية مع لغة اليونانين وطريقة تفكيرهم. إنه الأمر الذي دائماً لايكف الفرنسيون اليوم عن تأكيده لي. بعبارة أخرى، عندما بدأوا في عملية التفكير كان الفرنسيون يتكلمون الألمانية. فهم يقولون، تحديداً، إنهم لم يكونوا يتدبروا أمر التفكير في القضايا الفلسفية بلغتهم[1].

(1) في اللقاء الصحفي لمجلة «دير شبيغل» مع «هايدغر الإجابات والأسئلة في =

المرء يستطيع أن يتخيل معنى ومدلول تلك الثقة، أو على الأصح، هذا «التأكيد والإبرام» الذي يتغنى به هايدغر. فمن المؤكد أن هايدغر لم يخترع هذا الأمر: «هم» (أي الفرنسيون) يشكون من لغتهم للأستاذ (هايدغر)، والمرء يفترض أنهم يقدمون تلك الشكوى بلغة الأستاذ الألمانية. إن هذا التصريح في أعماقه، التي لا يسبر غورها، هو ليس بالضرورة لايحمل شيئاً من الحقيقة في طياته-بل أنه حتى يصبح حقيقة واضحة إذا قبل المرء بالبديهيات الأساسية طبقاً للمعنى الذي تطرحه المسائل المهمة اللاحقة، مثل، «الروح» (Geist)، و«التفكير» (Denken)، و«الوجود» (Sein)، وبعض المفاهيم الأخرى التي لايمكن أن تترجم، وعليه لايمكن التفكير بتلك المسائل إلا من خلال اللغة الألمانية، حتى إذا كان الواحد فرنسياً. وأيضاً هذا يشمل ما الذي يمكن للمرء أن يقوله ويفكر فيه في اللغة الألمانية الأمر غير المتاح في اللغات الأخرى؟ ولكن تلك القناعة الدوغمائية الجامدة لهايدغر، تتفاقم آثارها عن طريق الأسلوب الفظ للغة التصريح والإعلان، والتي هي حرفياً تحمل طابعاً عدوانياً، بقدر ما تقول، وبقدر ما تظهر وتود في ذاتها أن تكون أداة كافية لاستنهاض شك يقيني حولها. إن مسألة العجرفة، التي يتحلى بها هايدغر هنا، ليست حتى شيئاً مغضباً؛ إنها نصف نائمة في الحشو والتكرار. وبهذا الصدد يقول الفيلسوف

= **التاريخ والسياسة**» ترجمة وليم جي ريتشاردسون س ج. «فقط الله يستطيع أن يحفظنا»: انظر المصدر اللاحق:

The Spiecgel Interview, in T.Sheehan, cd, Heidgger, the Man and the Thinker (Chicago: Prccedent Publishing, 1981) P.(45-67) P. (62), trans. Jean Launay (Mercure de France, 1977), P. (66-67).

الألماني فيخته بعضاً من الأشياء المشابهة لتلك التي يقولها خلفه هايدغر، تحت اسم أو عنوان ذات «المنطق» ونفسه في «خطابه إلى الأمة الألمانية»: إن المرء الذي يفكر وعليه يرغب في تحقيق «الروح» في «حريتها» وفي «تقدمها وارتقائها الأبدي»، هو ألماني بلا شك، وهو واحد منا (ist unsers Geschlechts) بغض النظر عن المكان الذي ولد فيه وأياً تكن اللغة التي يتكلم بها. على العكس من ذلك، فإن المرء الذي لا يفكر بتلك « الروح» ولا يرغب فيها أو تحقيقها، حتى وإن كان قد ولد في ألمانيا ويبدو أنه يتكلم الألمانية، وكان ينادي بكفاءة لغته الألمانية، «فإنه ليس ألمانياً ويعتبر غريباً عنا» (undeutsch und fremd für uns)، حتى إننا نرغب أن يكون مفصولاً وبعيداً عنا تماماً[1].

هذه القطيعة مع النزعة النسبية، هي مع ذلك، ليست دعوة إلى المركزية الأوروبية عند هايدغر. وبالحقيقة هنالك عدة طرق للبرهنة على صحة تلك النقطة. وواحدة من تلك الطرق تتوقف في جوهرها على عدم دعوة هذا الأمر، الذي ينادي به هايدغر، بالمركزية الأوروبية بمقتضى أنه يرفع الرهانات المختلفة، إنه، بالأحرى، مركز- المركزية- الأوروبية. لأن النوع الآخر من اللاتماثل واللاتناسق، والذي نحن بصدد مناقشته، سوف يأتي يوماً ما، وبدقة أكثر، ليحتل مكان الروح، حيث سينفتح بقوة وباتساع على حلف اللغة اليونانية- الألمانية. لاحقاً، وتحديداً، بعد عشرين عاماً، سوف يقترح هايدغر، وبإيجاز، أمراً في غاية الغرابة مفاده أن اللغة اليونانية ليس لديها ما تقوله أو

(1) انظر المصدر اللاحق:

Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (Huamburg: Felix Reiner verlag 1978). P.122.

لا تحمل في طياتها كلمة محددة تعبرعن معنى «الروح»، وبناءً على ذلك، ليس في مقدورها أن تترجم كلمة الروح (Geist)، أو على الأقل أن تترجم اليقين الروحي، إذا لم تكن روحانية الروح، اللغة اليونانية، بعبارة أخرى، هي لغة فلسفية كما هي أيضاً لغة الأناجيل الأربعة. لأنه بينما يبدو أن هايدغر، وللوهلة الأولى، يسلم ويقبل بقراءة شيلنغ للروح، ومن وجهة نظر شيلنغ، فإننا نعرف، أن الروح في أي حالة لم تكن روحاً (spiritus)، فإنها، على الأقل، يمكن لها أن تسمى نفس الشيء بالنفس (Pnenma)[1] فإن في حديثه عن تراكل، يؤكد هايدغر بقوة أن مفهومي «الروح» (Geist) و«الروحي» (geistlich) كلاهما يشيران في نصوص تراكل إلى معنى التوهج وليس إلى معنى التنفس أو الإيحاء الروحي. وعليه، فإن صفة الروح تفتقد، هنا، حتى إلى دلالة ومفهوم الروح المسيحية، والتي تقف عادة بالضد مع النزعة العلمانية السائدة أو بالضد مع الميتافيزيقا الروحية. إن روح ما هو روحي - طبقاً لهايدغر - لايمكن التفكير بها إلا من خلال لغته (اللغة الألمانية).

في النهاية ينتج، من ثم، من تزاوج اللغتين الألمانية واليونانية، واللتين هما في العموم تمتلكان أعظم رصيد غني، أعظم من كل اللغات الأخرى، للتعبير عن «الروح»، واحدة منهما فقط، بالأحرى، قادرة أو تستطيع أن تسمي الأمر، الذي تمتلكانه كلاهما وبامتياز،

---

(1) انظر المصدر اللاحق:

Schellings Abhandlung Über des Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Tübingen: Niemeyer, 1971), P.145, trans. Joan Stambaugh, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens, Ohio:Ohio University Press, 1985), P.128.

أي: الروح. وأن تسمي شيئاً ما، هو بعبارة أخرى، أن تقدم شيئاً جديداً للتفكير أو دعوة إلى التفكير بأوسع المعاني. وبناءً على ذلك، فإن اللغة الألمانية، هي اللغة الوحيدة، في نهاية المطاف، وفي نهاية السباق، القادرة على تسمية الميزة الأشمل والأرفع، والتي بإيجاز تتقاسمها، وبشكل نهائي، فقط وإلى نقطة معينة مع اللغة اليونانية. وفي النموذج الأخير أعلاه، هنالك فقط لغة واحدة تأتي من خلالها أو تستطيع من خلالها «الروح» أن تسمي ذاتها. وأنا أؤكد هنا على النموذج الأخير، وفي المكان الأخير: لأن هذا الفصل بين «الروح» (Geist) و«النفس» (pneuma) سوف يُؤشر بقوة عند هايدغر فقط في عام (1935)، وفي اللحظة التي سوف يؤشر أيضاً فيها الفرق بين الروحي والعقلي، وعليه يؤشر في العقلي، من ثم، الفرق في مفهوم الروح بين المعنى التراثي التقليدي للمسيحية والمعنى الأصلي غير المتداول. ولكن في العام نفسه أي في عام (1935) أيضاً، وتحديداً في كتاب هايدغر «**مدخل إلى الميتافيزيقيا**»، يظل ما هو مشتركاً عموماً بين اللغة الألمانية والإغريقية هو العظمة الروحية والفكرية - طبقاً لهايدغر - الأمر الذي سوف يتم تحديده وتعريفه في عام (1935) (وفي الواقع شجبه) كتراث أفلاطوني.

هنا أيضاً، فإن عنف اللاتماثل أو اللاتساوق ينبغي أن لا يأتي أو يطرح نفسه كأمر مدهش. إنه يقترب جداً نحو الحقيقة أو الحشو وتكرار المعنى الذي لايزيده قوة. أي القول، كما سوف يظل هايدغر يواصل عمله في كتابه «**مدخل إلى الميتافيزيقيا**». إن الامتياز المشترك لكل من اللغة اليونانية والألمانية هو، في الواقع، مسألة «الروح»، هو بشكل مسبق أو بالفعل عملية قطع صفة الاشتراك بين اللغتين

والتأكيد مرة أخرى على ذلك اللا تساوق واللا تماثل بينهما. فالمرء، هنا، لايستطيع أن يسأل عن موافقة اللغة اليونانية بشأن الصفة التي تتقاسمها مع اللغة الألمانية. لأنه إذا أراد هو أو هي أن يعطيها، فإنه هو أو هي سيعبّر عن هذه الموافقة في لغته أو لغتها. فهو أو هي يود أن يقول: نعم، «النفس» (pcneuma)، من المؤكد، أن لغتينا الاثنتين، تشتركان معاً من زاوية إمكانية التفكير (noein?) بأن كليهما أكثر اللغات روحانية واهتماماً بما هو روحي. فهي أوهو ربما يريد استخدام كلمات أخرى أيضاً للتعبير عن ذلك، ولكنه سوف لا يفشل في ادعاء امتياز اللغة اليونانية، أي أنها اللغة الوحيدة القادرة فقط على القول أو التفكير بذلك. وأكثر احتمالاً، وفي منطق الحقيقة الرائع[1]، يستطيع المرء أن

(1) كما اقترحنا سلفاً، إن كل هذا يبدو كأنه «شيءصغير مضحك» على الرغم من خطورة وجدية هذه الموضوعات. أن تظل حساساً لتلك النكتة، هو أن تظل قادراً على الضحك على بعض الحركات أو على الآخر، حيث يمكن أن يكون ذلك إلزاماً (سياسياً أو أخلاقياً، إذ المرء يرغب تسميته بذلك)، وإمكانية، بالرغم من الشكوك التي تبدو بشكل صريح محمّلة بصفة الذكاء، أو الروح الفرنسية (النكتة)، إمكانية الروح، بواسطة بعض من الفلاسفة الألمان. في هذا التناغم للغات الأوروبية، يمكن لنا بالفعل أن نسمع الإغريقية، والألمانية، واللاتينية، والفرنسية. ولكن دعنا في تلك النقطة نترك ما هو ربما يبقى قريباً جداً من المركز الأوروبي، يقيد، ويضغط على الرذيلة، ويقمع، وحتى يكبح في الوسط. ولأجل أن تكون قادراً على أخذ النَفس والاستراحة، فإنه ليس بسبب غرابة الدقة؟ وهكذا سوف أدعو، في اللغة الأصلية، ماثيو أنولدس الإنكليزي بالذكي. إن قرّاء جمعية صداقة كارلند سوف يتذكرون «المذهب العظيم للروح» وكيف في الحرف ا، كنت قد قمت بالتعريف في شخصية آرمنيس و«روح» الشعب البريطاني. بعض النبذ من أجل تشجيع قراءة أو إعادة =

= قراءة كتابات أحد ما، حتى وإن كان من القرن التاسع عشر، فإنه لم يكن أصم تماماً عن الصفة اليقينية غير المترجمة للروح. على أية حال، فإنه قد وعى بأن عليه أن يترك الروح غير ممسوسة في حقل لغتها: «الليبرالية والحكم المطلق! يبكي البروسيون؛ دعنا نذهب خلف معنى تلك الأشياء والكلمات. إن ما يجعل الناس حقاً تتّحد أو تتفرق الآن هي الروح... هناك سوف تجد في برلين أننا نعارض «الروح» أو الذكاء، كما تود أن تقول. ويقول الفرنسيون باللاروح. انتصار الروح على اللاروح، نحن نفكر جدياً في الشأن العظيم في هذا العالم... نحن الألمان الشماليين نعمل لأجل الروح حسب طريقتنا في التفكير... في طبقتك الوسطى، إن «اللاروح» هي كائن ثائر وهائج. أما فيما يتعلق في الطبقة الارستقراطية، فأنت تعرف أن الروح ممنوعة بواسطة سلطة الطبيعة من أن تتفتح وتزهر في ربوع تلك الطبقة... إن ما ربّح المعركة النمساوية لبروسيا هي الروح... سوف أعطيك نصيحة، وبعدها أغادر بلدي: حاول أن تكسب أو تفوز بالروح. «شكراً لله هذا-البروفسور (يتكلم كأمير بالمرستن) وأخيراً يرجع الآن إلى مدينته الذكية. أنا آمل، ولو بشكل جزئي، أن يتلقى البروسيون الهزيمة الماحقة قبل وصولهم إلى ڤيينا، حيث يجعل هذا الأمر بالتأكيد صديقي الشبحي يضحك ملء قلبه من الجانب الخاطئ من فمه». وبالارتباط عن كثب مع حالة الثقافة والفوضى، تظهر قصة الاثنتي عشرة رسالة الخيالية وقد جمعت في كتاب في عام (1817) . إن آرنولد سعيد جداً في لعب دور الناشر وكتابة الهوامش لهذا الكتاب: «أعتقد أن ذلك يبدو أكثر غروراً وحمقاً (bête) إذا وضعت كلمة الناشر بعد كل ملاحظة. إنه من الممتع، في الواقع، عمل تلك الملاحظات. هذه كانت الرسالة لناشره، كلمة الحمق (bête) ينبغي أن تكتب بطريقة مائلة، لأنها في اللغة الفرنسية وفي النص، تعني معنى مماثلاً لكلمة الروح في أنثروبولوجيات الفيلسوف الألماني كانط (انظر فوق). إنها الكلمة التي أريد أن أؤكد عليها بدوري. إن خرافة كلمة (Geist) (الروح في اللغة الألمانية) تذهب عن طريق شفاه روح ذلك «الصديق الشبحي»، ذلك الذي يود أن يضحك، أو يأمل «نصف أمل»، «من الجانب المخطئ في فمه».

= بالمناسبة (في النص، بالإنكليزية) إن نصيحة: «حاول أن تكسب الروح» نادراً ما يمكن ترجمتها إلى اللغة الفرنسية، وهذا الأمر لا يعود فقط بسبب ثقل كلمة الروح (Geist) (في الألمانية) ولكن أيضاً صعوبة عبارة «حاول أن تكسب». إن صفة قابلية اللاترجمة العميقة لتلك النصيحة يكمن في العمق الذي تخبئه كلمات «حاول أن تكسب» والتي تعني كل تلك الكلمات الثلاث اللاحقة: «تمتلك»، «تصبح»، «تكون». «حاول أن تكسب الروح» تعني: (1) تمتلك، تحصل على، تكسب تدرك أو تفهم (البعض) من الروح. (2) إنها تعني أن يكون أو يصبح، تعلم كيف تصبح نفسك، الروح. ومن ثم كلمة الروح (Geist) (في الألمانية) توظف كصفة، على سبيل المثال، (تصبح «الروح» كما يود أحد القول أصبح «مجنوناً» أو أصبح «سكراناً» أو«أصبح متزوجاً» أو« أصبح مريضاً «أو«أصبح جيداً» أو«أصبح أفضل» مما كان عليه، أو توظف كاسم («تصبح تقياً» مهتد لنفسك)- بإيجاز، يصبح، يمتلك، نفسه، الروح ذاتها. ألم تلاحظ المقاومة التي يبديها هذا العصيان في الترجمة-نفس المشكلة تواجهنا في ترجمة كلمة «الروح مع ذاتها»، أو «في ذاتها»، أو «للروح والتي هي ماتمتلكه أو ما تصبح»، أو «ماتمتلك أو يجب أن تكون»-وعليه، تنتقل بواسطة صفة اللطف بسرية تحت الإبط، أيضاً «تحت القنال الإنكليزية»- (والترجمة) في الجانب عبر القناة، حرفياً، «في الجانب الآخر في الجهة اليسرى»، نحو الكلمة الأولى، أعني، الفعل في الجملة البابليونية: «حاول أن تكسب الـروح»؟ إن الذكاء يعتمد على الأدائية وعلى ما هو تماماً قوة أولية لتلك الكلمات اللاحقة: النصيحة، والطلب، والصلاة، والرغبة، والأمر، والفرض. ليس هناك تقرير يسبق علامة الروح، ليس هنالك تاريخ يستطيع أن يسبق اللطافة الجديرة بالملاحظة.الثقافة والفوضى. في البداية؛ ليس هنالك بداية (pas de commencement) «خطوة البداية». إن الروح تناجي ذاتها في الفعل، إنها تعنونه إلى ذاتها، وتقول لذاتها تقول ذلك لذاتها دعها تقول ذلك لذاتها ودعها تكون مفهومة ومسموعة جيداً، في البداية وأول الكل سيكون شبح المستقبل الكامل الآتي، «حاول أن تكسب الروح»، اللطافة والدماثة.

يراهن على أن اللغة اليونانية لم تحلم ولو للحظة، ولسبب وجيه واحد، بمسألة الاقتران باللغة الألمانية في هذا الطلب. ولو حتى للحظة، ولو حتى بشكل مؤقت، كما لايزال هايدغر يعمل على النمط نفسه من أجل البرهنة على تلك المسألة منذعام (1935).



الفصل الثامن

وخلال العام نفسه، كما نعرف، فإن استراتيجية التأويل في ألمانيا بدأت تنحو منحى الاهتمام بالفيلسوف نيتشه. وهذه الاستراتيجية، أي، في خطوطها العريضة، تفترض انسحاب نيتشه وتراجعه عن مواقع التأويل البيولوجية، والحيوانية التي كان يعتمد عليها في أطروحاته. واستراتيجية التأويل هذه، في هذا العام، تحوي أيضاً جوانب سياسية. إن الغموض الشديد للإيماءة والإشارة فيها يتوقف على حفظ جسد التفكير بواسطة محاكمته وحتى إدانته. يكتشف المرء في تلك الاستراتيجية مبحث الميتافيزيقا، الميتافيزيقا الأخيرة، وأنظمة كل معاني ومدلولات النص النيتشوي طبقاً لتمفصلاتها. كما هو الأمر، على سبيل المثال، أيضاً مع هيغل، فنحن مازلنا كما يبدو بوضوح، عندما نناقش أطروحات هذا الفيلسوف، نتعامل مع الميتافيزيقا الذاتية المطلقة. ولكن الذاتية اللامشروطة هنا هي ليست أكثر من الإرادة التي تعرف ذاتها، أي، الروح، ولكنها أيضاً الذاتية المطلقة للجسد، والدوافع والآثار، بعبارة أخرى، إنها الذاتية اللامشروطة لإرادة القوة. إن تاريخ الميتافيزيقا الحديث، والذي يحدد ويعين ماهية وجوهر الإنسان كحيوان عاقل، يُقسم على النحو التالي: هنالك جانبان

متماثلان ومتناسقان فيما يتعلق في الذاتية اللامشروطة: (1) العقلانية كروح من جانب؛ (2) والحيوانية كجسد من جانب آخر.

بمقتضى تلك الحقيقة الواضحة، فإن الماهية غير المشروطة للذاتية تتكشف أو تنفض الغبار عن نفسها كبهيمة حيوانية متوحشة(....) (Homo est brutum bestiale)[1].

ولكن ينبغي لنا أن نفكر بذلك الشيء الذي سماه نيتشه «الحيوان الأشقر» ميتافيزيقياً، بدون الاندفاع نحو تأويلات فلسفة الحياة، أو نحو تأويلات المذهب الحيوي أو المذهب البيولوجي، وبدون منح معاني «حيوي» أو «بيولوجي» لمجموع وإجمال الكينونات. وسيكون من الضروري فعل العكس، والذي هو أيضاً في الوقت ذاته أمراً مختلفاً تماماً. أي إعادة تأويل «المفهوم الحيوي» على أساس «إرادة القوة». هذا الأمر لايحتوي على أي شيء حيوي أو روحي فيما يخص ذلك الموضوع، بل على العكس فإن «مفهوم الحيوي» (مفهوم الحياة) ومفهوم «الروحي» كلاهما يخصّان أو يعودان إلى الكينونة بالمعنى الأنطولوجي، ويتحددان بواسطة الوجود كمعنى لإرادة القوة (V11 (111,224) p300.

وعلى المنوال نفسه، فإن عملية التفكير في العرق (Rassengedanke) تؤوّل وتُفسر في حدود المصطلحات الميتافيزيقية وليس البيولوجية (Vol.11 p309 111 231). ولكن على عكس اتجاه الحتمية، فإن السؤال هنا: هل أن هايدغر كان يعمل على تخفيف أو تشديد التأكيد على مسألة «التفكير في العرق»؟ وهل أن ميتافيزيقا العرق، إذا جاز لنا قول ذلك،

(1) Nietzsche, 2 vols. (Pfullingen:Neske, 1961), vol.2, p.200 (vol.4, P.148).

هي أكثر أو أقل جدية من المذهب الطبيعي أو البيولوجي في معالجة مسألة العرق؟ دعنا نترك هذا السؤال، الآن، جانباً، فهو يبقى في النهاية استراتيجية مريبة ومُعطلة أيضاً للتفكير.

على هذا الرأي، فإن نيتشه سوف لايقترح أو يقدم، بناءً على ذلك، فلسفة الحياة أو التوضيحات الداروينية للعقلانية، وعليه، سوف لن يقترح مفهوم «الروح» بالمعنى الهيغلي على أنها جزء آخر من الحيوان العاقل. مع ذلك، فإن هايدغر يأخذ ذلك الموضوع بمعنى هؤلاء الذين يعتبرون «الروح»، طبقاً لنيتشه، «خصم النفس، وبناءً على ذلك، خصماً للحياة» «Geist als Widersacher der Seele d.h des Lebens» (vol.1p.581 111 93). لا، إن نيتشه، في الواقع، لايتنصل أو ينكر الروح، ولايتجنبها أو يتفاداها. الروح ليست هي الخصم (Widersacher) ولكنها استطلاع وريادة أو استكشاف (Schrittmacher) إنها ترسم، ومرة أخرى، تقود النفس التي تحطم طريقها. فعندما تعارض الروح النفس، أي بعبارة أخرى، الحياة، عندما تعمل ذلك بطريقة جافة تخلو من الصرامة، فإن هذا لصالح الحياة وليس من أجل أن تضرها أو تؤذيها.

الروح/ النفس/ الحياة، و/bios, spiritus أو zoè /Pneuma/ psyché) anima/ vita/ Geist/ Seele/ Leben)-هذه المثلثات والمربعات والتي ندعي بحماقة أن لنا القدرة بواسطتها على تمييز اتجاه استقرار التحديدات السيمانطيقية، وعليه، من ثم، لنا القدرة على أن نحدد أو نطوق من حولها الهاويات واللاتكونات لما نناديه أو نسميه بشكل صريح وساذج الترجمة. لاحقاً، ينبغي لنا أن نفكر بما الذي، ربما، يعنيه أمر انفتاح تلك الزوايا المتعددة على التفكير. وفي المقام الأول،

ما هو الأمر الذي يتواصل ويستمر فيها بين «الروح» (spirit) و«النفس» (psyché).

إن علاقة «الروح» مع «النفس» هي من نوع العلاقة التي تموقع وتحدد بدقة النقطة المحورية التي يطرحها هايدغر، أي، إذا جاز لنا التعبير، المحاضرات التي ألقيت بواسطة هذا الأخير في العام (1942) والتي جمعت تحت عنوان «ماهية وجوهر الشاعر كنصف إله»، وخصوصاً في ما يتعلق في الفصل المكرّس لموضوع «الروح» والذي يُؤسس للتاريخ في أوسع معانيه (Der geschichtlich gründende Geist).[1] هذه المحاولة التي قام بها هايدغر كانت، بالأحرى، تنوي توضيح بعض أبيات الشعر التي تعود إلى الشاعر الألماني هولدرلين والتي تم نشرها، مسبقاً، بواسطة الناشر (بَيزنر) في عام 1933:

nemlich zu Hauss ist der Geist

nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.

Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.

Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder

Den Verschmachteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.

سوف لن أغامر في ترجمة تلك الأبيات القليلة المعدودة، خصوصاً البيتين الاثنين الأولين وتركيب جملهما الصعب، والمكان، وترنيمة كلمة لا أو ليس (nicht) اللتين كانتا لفترة طويلة وإلى الآن أيضاً موضوعاً للنقاش، والذي ربما يجد المرء أن لا مفر من التورط والدخول في مناقشته هنا.

---

(1) انظر المصدر اللاحق: *Gesamtausgabe*, Bd.53, P.156 ff.

«ما هي االروح؟» يتساءل هايدغر(.p157) ما «الروح» هل هي استقرار ومكوث في بيت/ .../ لا بداية/ ولا منبع؟

(...Zu Hauss ist.../nicht im Anfang, nicht an der Quell...)

في ذلك الوقت، يوضح هايدغر أن كلمة «الروح» تمتلك معنى أحادياً، حتى وإذا كان غير متطور تماماً. والشاعر هولدرلين يأخذ هذا المعنى الأحادي الأساسي، طبقاً لهايدغر، من أفكار الفيلسوفين هيغل وشيلنغ. ولكن المرء يمكن له أن يضل إذا استنتج أن هولدرلين قد استعار المفهوم الميتافيزيقي للروح، من الفيلسوفين أعلاه، من أجل استخدامه أو توظيفه هنا وهناك في إدارة أشعاره. وهذا يعود إلى عدة أسباب منها على سبيل المثال لا الحصر: أولاً، إن الشاعر، وخصوصاً الشاعر الذي هو في مرتبة أو مكانة هولدرلين لايستعير من أي أحد، ولا يأخذ شيئاً «كمفهوم». وثانياً، إن نقاشه الشعري الطويل (Auseinandersetzung) مع التفكير الميتافيزيقي يقوده إلى إرسال ذلك التفكير محزوماً ومعبأً من أجل أن «يهزمه» في صميم علاقته الحقيقية مع الأشياء. حتى وإن كانت كلمة هولدرلين «الروح» تتحدد معانيها بواسطة الميتافيزيقا الألمانية، فإنها تبقى لاتتطابق معها، فالروح في المفهوم الهولدرليني لايمكن اختزالها إلى ما تفكر فيه الميتافيزيقية الألمانية في صيغتها المنظومية، وفي مفاهيمها الذاتية والموضوعية للروح[1]. لأن، «الروح»، بالنسبة لهذه الأنظمة الميتافيزيقية، هي أمر

---

(1) «إن عمل الروح، طبقاً للمذهب المثالي الحديث، هو فعل الافتراض (das setzen). لأن الروح تُدرك كذات وعليه يتم تمثلها ضمن مخطط الذات- الموضوع، فعلى الافتراض (الطريحة) ينبغي أن تكون تركيباً بين الذات والموضوع» انظر: (*Unterweges zur sprache*), p.248, 1181.

مطلق غير مشروط، يحدد ويجمع كل كينونة. وعليه، فإن «الروح»، هي روح مشتركة، أو بالأحرى، روح للجمع (على الأصح بدلاً من روح مشتركة). ففي مفهومها الميتافيزيقي، ومن حيث إنها روح للجمع، فإنها في الواقع تمثل امتيازاً كبيراً، بالرغم من أنها تفكر فقط بذاتها (Denken). إنها، وإلى حدٍ بعيد، أمر صحيح وحقيقي (eigentlich)، إنها بدقة الروح من حيث إنها عملية التفكير في ماهو أساسي وجوهري، إنها تجمع الأشياء من حولها، حيث تعمل ذلك من خلال التفكير بذاتها، وعليه تجد ذاتها في مكانها المناسب، وقريبة إلى ذاتها (zu Hauss). إن أفكارها ببساطة لا تعود إليها، فهي-وهذا البيت من الشعر، الذي نستعيره في مناقشتنا، هو من نظم هولدرلين- أي الروح المكان العام الذي تجتمع فيه الأفكار:

(des gemeinsamen Geistes Gedanken sind).

لاينبغي للمرء هنا، أن يقرأ في هذا الأمر أعلاه الافتراض الميتافيزيقي «المضلل» في الشعر. إن الترنيمة تُستغرق شعرياً وبعمق في تأمل «الروح» كما هي؛ وما يحدد ويخصص لكل كينونة هو، بالأحرى، إرسالية أو مهمة وجودها الخاص. إن هذه المهمة أو الإرسالية الخاصة أمر منطوق به على طول سلسلة المفاهيم اللاحقة: «القدر» (Geschick) و«الصيرورة» (Geschichte)، و«الحظ» (schickliche)، واستحالة ترجمة هذه المفاهيم أمر ليس غريباً عن حقيقة اللغة، حيث من خلالها تنتشر السلسلة، التي هي في ذاتها المكان المناسب أو حتى اللغة التي لابديل لها لهذه المهمة المحددة الخاصة، التي يرسلها للتاريخ بذاته إلينا. ونظراً لإعطاء ومنح الإنسان فقط امتياز العلاقة نحو

الكينونة بحد ذاتها، فإن انفتاحه على ماهية ما هو مُرسل-الممنوح، والمخصص-له يمنحه أو يورثه جوهر التاريخ (Geschichtlichkeit) الأصيل والأساسي. إن هذا الأمر وحده (امتياز العلاقة نحو الكينونة بحد ذاتها) هو الذي يسمح له أن يمتلك التاريخ.

دعنا نفترض أن مثل هذا التأويل للروح- ذلك المكان الذي يجمع أو الذي فيه يجتمع ما يجتمع من الأفكار-ليس هو في الواقع الافتراض الميتافيزيقي المضلل في الشعر. فإنه سوف يظل من الضروري لنا أن نأخذ على محمل الجد - على الأقل - أمرين اثنين واضحين. فمن جانب، إن صياغة هايدغر لقضية «الروح» هي ذاتها، سواء تشتغل، بعد عشر سنوات، معه في عمله عن الشاعر تراكل والذي هو أيضاً يريد أن يستردها ويسترجعها ويسحبها من حقل دراسات الظواهر الروحية أوالميتافيزيقية والروحانية المسيحية، أو ما إذا كان-قبل بضع السنوات من المحاضرات التي ألقاها عن الشاعرهولدرلين-الأمر يتعلق بالمحاضرات المنظمة عن الفيلسوف شيلنغ (بحث في عام 1809 في جوهر وماهية الحرية الإنسانية). إن الطريق الذي يسلكه هايدغر، في الواقع، يؤكد على «توحيد» جوهر وماهية الروح والتي هي «أصلا وحدة متوحدة». (ursprünglich einigende Einheit) (p.145 p128)

في ما يتعلق بتلك الوحدة أعلاه كتب هـايدغر الأمر التالي: «في هذا الشأن، إن الروح التي هي روح، هي بالأحرى، وحـدة» (Als solche Einheit ist der Geist).

وماكان يسميه، من ثم، في النَفس (das wehen) (إنها الكلمة التي تعني التنفس ولكنها أيضاً ليست بعيدة عن معنى المعاناة أو الحسرة

أو التنهد أو التلهف، وعديم النَفس أو ما يجعله عديم النَفس أو لاهثاً، ونفس الروح) هو فقط التنفس (Hauch) أو النَفس لماهو، ربما، يتوحد في أكثر الأنماط أصالة وقوة: الحب. ولكن «الروح» بالنسبة لشيلنغ، تظل أقل علواً وسمواً من «الحب»، والذي هو فقط نَفس. فالروح، بالنسبة له ليس أكثر من أن تتجلى أو تتمظهر كنَفس أو عبير للحب، الحب في ذاته. وفي مسألة التسمية، فإن الروح تبدو أسهل وأكثر مرونة (وأيضا تقديم الفعل) من الحب في إنجاز تلك المهمة-الحب الذي يكون «حاضراً» (da war) إذا كان يمكن للمرء أن يقول هذا، قبل انفصال الأساس والموجود. ولكن كيف يمكن للحب أن يُوصف؟ كيف لنا أن نقدر على تسمية العلو الحقيقي لذلك الذي هو فوق الروح، وعليه يحرك الروح في شهيقها أو زفيرها؟ كيف ينبغي لنا أن نصفه، (bezeichnen) بدقة يتساءل الفيلسوف شيلنغ:

«حتى بالنسبة للروح فهي ليست بعد بذلك العلو العظيم؛ فهي ليست إلا روحاً، تلك التي تعني تنفس الحب. ولكنها الحب في أكثر حالته علواً وسمواً. إنها الأمر الذي يقدم ذاته قبل الأساس والوجود (في انفصالهما)، سوية عن الأشياء، لكن الروح لم تقدم حتى الآن ذاتها على أنها حالة حب... ولكن... ولكن السؤال هنا كيف يتسنى لنا أن نصفها؟ » (المصدر نفسه).

هنا، يلاحظ هايدغر، أن «الفعل (das Wort) أيضاً يتخلى عن المفكر». كلمة «هنا» تعني: في هذا المكان، حيث سؤال الحديث عن الحب، الأمر الأكثر علواً، الأصل الفريد والموحد للغة، بعبارة أخرى، أصل التنفس. «علاوة على ذلك»، فإن المفكر، بسبب هذا الفعل،

الكلمة (das Wort)، فإن لحظة التنفس أو الروح لديه، وعند نقطة معينة، لاتمتلك كلمة. لأنه في مثل هكذا أمر فإن اللغة عند المفكر لايمكن لها أن ترجع إلى الوراء أو تكون جاهزة لمهمة تسمية ذلك الأمرالذي يكون في حركة دائبة من قبلها أو أعلى منها. إن أصلها، في الواقع، هو الحب. إن مايقوله الفيلسوف شيلنغ هنا (ويعلق من ثم هايدغر عليه) هوالرغبة اللامتناهية عند الله، أو الانفصال، أو الحنين إلى الماضي (Sehnsucht) أو الشر الذي إمكانيته حاضرة بسبب قابلية انقسام الروح داخل الإنسان (وليس في داخل الله) (P.169)؛ كل هذا يترك بصماته على هايدغر كآثار واضحة في قراءات الشاعر تراكل، وفي المقدمة في قراءات الشاعر هولدرلين، الذي سوف أعود إليه لاحقاً بشكل موجز.

الروح تعثر على التاريخ، والمهمة تبقى بالنسبة للإنسان هي المستقبل، المستقبل الآتي (avenir) أو مجيء المجيء. إن ذلك الأمر هو الذي كان يفكر به هولدرلين كشاعر. وبما أن تلك الكلمة قد تم فرضها عليه من اللغة الفرنسية، وأنا أتحدث هنا وبقدر عظيم عن الروح كعودة (revenant)، فإن هايدغر يود القول هنا، وفي لغة أخرى، إن من الضروري، التفكير بمسألة «العودة» أو «الرجوع» (la venance) للروح، بداية من التفكير-فهي دائماً لن تأتي بعد-في المجيء. ومسألة العودة للروح ذاتها تبقى تؤشر إلى حالة المجيء والاقتراب، من التفكير في حالة الروح كمجيء، كمجيء يتجلى في حضوره الحقيقي والأصيل. إن ذلك الأمر بالضبط هو الذي كان يفكر فيه هولدرلين كشخص يمتلك تجربة فريدة ويحافظ عليها كشاعر. أن تكون شاعراً (dichten) بهذا المعنى، هو أن تكون مكرساً لهذه التجربة الروحية

الفريدة ولمهمة الاحتفاظ بها. في هذا الحقل وحده تعثر الروح على ذاتها تاريخياً، الروح تعثر على مكانها الحقيقي، ولذلك تقيم أولاً في وجود الشاعر، في داخل نفس (Seele) الشاعر. إن «النفس» هنا هي المرادف الآخر لكلمة «الشجاعة» (Mut) أو النفس (Gemüt). والنفس (Gemüt) ليست هي الروح، ولكن هي، بالأحرى، نفس الشاعر التي تتسلم، وتأوي الروح، وتمنح المكان إليه كي يرحب بالروح في مجيئها أو رجوعها (revenant) إليه بعد غياب طويل.

«إن الآتي يتجلى في تجربة الشاعر المحفوظة في قدر تاريخ الروح، وبناءً على ذلك، ينبغي العثور عليها في براعته، انظر إلى شجاعة الشاعر. إن الكلمة الأخرى المرادفة للنفس هنا هي العقل»(p160.).

إن ما هو مفقود في موضوع الميتافيزيقا الذاتية، ونحن نقرأ حقاً بوضوح في كتاب **«الوجود والزمان»**، هو، في الواقع، التأويل الصحيح لكلمة «النفس» (Gemüt). ليس هنالك أدنى شك في أن هايدغر يطالب بالمجيء عبرها هنا من خلال الإنصات إلى الشاعر هولدرلين[1]. إن النفس ليست هي أساس الحياة بالنسبة للحيوانات والنباتات، ولكن جوهر النفس وماهيتها (Gemüt) هو ترحيب بذاتها في أفكار الروح.

---

(1) أيضاً، ربما في القراءة المتواصلة لماستر إيكهرت الذي يقول، على سبيل المثال، التالي: «الآن أوغسطين يقول هذا، في الجانب السامي أو العالي من النفس، والذي يدعى (mcns) أو (gemütc)، إن الله يخلق، في الوقت ذاته، وجود النفس، القوة التي تسود حالة الأشكال الروحية أو الصور المتخيلة الأفكار». انظر المصدر اللاحق:

Rcnovamini...spiritu mcntis vcstrac, trans, Jcannc Anceclct-Hustachc, in Scrmons (Paris:*Scuil*, 1979), vol.III, P.151.Scc too *Psyché*, P.583ff.

إن الروح العامة تشكر بهدوء نفس الشاعر

Des gemeinsamen Geistes danken sind

still cndend in dcr Seele des Dichters.

إن أفكار الروح تقطن في نفس الشاعر، إنها في مكانها المناسب، في بيتها (heimisch). علاوة على ذلك، إن الشاعر يعطي، على الأصح، النفس بدلاً من أن يعطي الحياة. هو يتنفس الحياة (Beseeler)، وليس المحيي أو زعيم الثورة، ولكنه الشخص الذي ينفخ النفس. إنه يمنح الروح مكانها، يجعلها تسود وتحكم على ما هي. فعن طريق الكشف عنها وعن تجلياتها، يعمل الشاعر على إظهار الروح في حماستها (Begeisterung). حماسة الشاعر، وعاطفته الجياشة، واندفاعه-أنا لا أجرؤ على القول «طموحه وإيحاءاته» (و«كمتنفس للحياة»، والأخيرة هي دائماً الكلمة اللاتينية التي تظهر على أنها مضللة) -تفتح هذا القول نحو الروح:

«Dichten» ist das sagen der Gedanken des Geistes:Dichten ist

dichtender Geist.

إن وقت ومساحة المحاضرة لايسمح لنا، بالواقع، بتحليل ما الذي تقترحه حقاً قراءة هايدغر لتلك الأبيات تحت:

nemlich zu Hauss ist der Geist

nicht im Anfang , nicht an der Quell.Ihn zehret die Heimach.

ينبغي أن ننصت إلى الفيلسوفين أدورنو وبيدا أليمان اللذين يختلفان بشأن قراءة تلك الأبيات. وينبغي أيضاً أن نأخذ في الحسبان الانتباه الدقيق الذي يوجه هايدغر نحو التأكيد (كمبدأ للأساس)، على

الإمكانيات المختلفة المطروحة من أجل تأشير اللهجة النغمية التي- على سبيل المثال - تتمتع بها كلمة (اللا) (nicht) في السطر الذي اقتبسته فقط في الصفحة: p52. ينبغي أن أكون مقتنعاً في هذه القراءة من اختيار الكلمات أو الدوافع الأساسية التي يمكن أن تقودنا بوضوح إلى تمييز المسار الصحيح الذي يقتفيه هايدغر. إن هذه الحركة تتبع نمطاً من النهاية أو الحد. ونظراً لهذا، فإنها تلامس جانبي الحد وتجعل من التقسيم أمراً مستحيلاً. إنه الحد الذي يقع بين التفكير الميتافيزيقي للروح، والذي تحت سلطته تقع الأنظمة الفلسفية للفيلسوفين هيغل وشيلنغ، ولكن أيضاً وإلى بعد معين أقواله عن الشاعر هولدرلين، من جهة، وهؤلاء الشعراء الذين هم مماثلون لهولدرلين وتراكل من جهة أخرى.

إن الكلمات أو البواعث أو الأفكار الرئيسية والتي بإمكانها أن تقودنا في هذا المسار تحولت لتصبح، من ثم، سلطة وقوة هؤلاء الذين يتحدثون عن الفكرة الرئيسية، والحركة، والمسار. ونحن - إن جاز لي التعبير - نتعامل دائماً مع الفكرة التي لا تدور في دائرة، بل تلك التي تعود وتتحرك نحو الرجوع والعودة (Rükkehr) نحو البيت Heimat heimisch, nemlich zu Hauss أو نحو المكان الملائم لها. إنها، بالأحرى، تلك التي تخص أو تعود إلى جوهر وأهمية الروح والتي هي فقط ملائمة وحقيقية (eigentlich) إذا كانت قريبة من ذاتها (auprès de soi). وعليه، فإن «الروح» هي التي تجمع في ذاتها الأشياء المهمة للحياة (der gemeinsame Geist). هذه الرغبة للجمع أو إعادة التذكر تغرس في الروح، بالواقع، هذا التوق والشوق إلى الماضي(Sehnsucht) والذي

هو طبقاً لطريق الفيلسوف شيلنغ يذكرنا بأن مصطلح الهاجس (sucht)، إيتمولوجيا ليس له أي علاقة تذكر مع هاجس البحث (suchen)، ولكن له علاقة مع الشر، ومع المرض (siech)، ومع الوباء. هذا الشر يسجل حضوره وأثره الفعال في الرغبة، وبشكل مماثل للرغبة بذاتها، يحمل في داخله الدافع، والحركة المعكوسة (gegnwendige Bewegtheit) أي: الخروج من الذات والرجوع من ثم إلى الذات (schelling p.150, p125)،... إن الشر في هذه الرغبة أو التوق (sehnsucht) يعطي الحافز والاندفاع لخروج الذات أو لعودة الذات من أجل خروجها مرة أخرى، وهو بالأحرى، يعبّر عن جوهر وماهية الروح التي يتحدث عنها هولدرلين كشاعر. يقول هايدغر «في الروح هناك تسود سلطة التوق إلى الماضي، العودة إلى جوهره وماهيته.» (G,vol 53 p.163).

وبالنظر إلى هذا الأمر، ففي بداية مصادرة الاستعادة الجديدة تلك، وفي محاولة الاستعادة السابقة، لم تكن الروح حقاً تشعر أبداً أنها في بيتها أو في مكانها المناسب. إنه على أساس ذلك النمط الأصلي من عدم الاستعادة يفسر هايدغر في الواقع الأمر.

إنها تعشق الجماعة، والشجاعة المنسية، هذه هي الروح[1].

«Kolonie liebt ,und tapfer Vergessen der Geist»

ينبغي علينا أن نحلل أيضاً فكرة رئيسية أخرى أو دافعاً آخر. كل ما بوسعي أن أفعله هنا هو أن أعين موقعها على الطريق ذاته. إنها فكرة أو حافز «النار». فهي تجتاز فكرة الرجوع، ويحاول هايدغر جاهداً، أن

---

(1) انظر المصدر اللاحق:

Allemann , *Hölderlin und Heidegger*, p.167.

يؤولها من خلال تجربة الألمان بين السطر الأول من قصيدة دير إيستر (Der Ister)، والتي تقول للنار «تعالي تعالي الآن»! إنها فاصلة المناجاة التي تنشئ النار كمجيء، كمجيء أو كمستقبل (avenir) لذلك الذي سوف يأتي، يأتي بذاته، فاصلة المناجاة من داخل أتون النار تنادي، ومن عودتها من طريق الحقيقة تنادي لأجل تلك الحقيقة، وسوف لا تكف عن المناداة لأجلها، إنها، بالأحرى، العملية التي تصنع هوية الشاعر الذي يتكلم عن النار.

الآن تعالي، أيتها النار.

«Jetzt komme, Feuer».

بين هذا وبين الرسالة المبعوثة إلى بولندغوف (في الرابع من ديسمبر من عام 1801) والتي تتحدث عن «نار جهنم» كأمر أصيل وطبيعي بالنسبة إلى اليونانيين كما بالنسبة لنا يتجلى توضيح إعادة التقديم والتمثيل (Darstellung) لموضوع الروح.

إن الشاعـر هولدرلين هو من كان قد هُوجم من قبل آلهة الضوء. «هو»، الذي يقول هايدغر عنه: إنه الشخص المعني باقتفاء طريق الرجوع (auf der Rückkehr) في تجواله نحو النار (von der wanderung zum «feuer»). (G,vol p170).

ففي هذا المخطط، وفي المقطع الأخير الذي يتحدث عن الخبز والنبيذ، وفي السطور الخمسة الأخيرة التي تأسر انتباه هايدغر، هنا يسمي هولدرلين بدقة عملية الهزال التدريجي، الاحتراق، والنار، أو حتى عملية إحراق جثث الموتى أو الرماد الحي المتنفس للحياة، ذلك الذي يحمل النفس، بعبارة أخرى، يحمل هبة الروح. وهولدرلين، هو

الحي المتنفس (Beseeler)، الذي يذبل ويذوي في النار، حتى يصبح رماداً.

زهورنا وظلال غابتنا تُسحر.

إن ذلك الذي يستنفد ذاته. يريد، على ما أعتقد، أن يكون، على الأغلب، رماداً حياً.

«Unsere Blumen enfreun und die schatten unserer wälder den Verschmachten. Fast wäre der Beseeler verbrandt».

(ibid p166).

ولكن لماذا أنا مستغرق هنا هكذا إلى درجة الملل في انتقاء هذه القراءات للفيلسوف شيلنغ والشاعر هولدرلين؟ لماذا نترك الطريق مفتوحاً على مصراعيه لنار تلك الروح فقط؟ الجواب، لأن المرء، ببساطة، يمكن له أن يبدأ من هنا فقط - هكذا على الأقل هي فرضيتي- لتميز وتعريف هذا الأمر (أمر الروح) في غموضه الحقيقي[1] أو اللامقرر، التقدم التدريجي أو تقسيم الطريق الذي ينبغي - طبقاً لهايدغر - أن نسلكه بين الإغريق أو الحتمية المسيحية - وحتى في شقيها الأنطولوجي واللاهوتي- للنفس (Pneuma) أو الروح من جهة، والتفكير في الروح التي تود أن تكون أمراً آخر أكثر أصالة من جهة أخرى. إن استيلاء اللغة الألمانية على الروح سيكون في الواقع، وبشكل مبكر، (plutôt, plus tôt) الأداة التي تعطي سلطة التفكير ميزة التوهج.

---

(1) إن حقيقة العلامات المقتبسة هي: هذا الغموض الذي يتعلق بتفسير العلامات المقتبسة، والتي يطوّق أو يسوّر فيها نيتشه كلمة «الحقيقة». انظر المصدر اللاحق: .*Nietzsche*, vol. I, p.511 ff. (vol.3, p.34ff)



الفصل التاسع

ماهي الروح؟

كل شيء يقترح هذا السؤال، منذ بواكير عام (1933)، التاريخ الذي يؤشر أخيراً إلى عملية رفع شواهد أو إشارات العلامات المقتبسة («»)، حيث يبدأ هايدغر بالتحدث عن الروح وفي تسمية الروح، فهو لم يتوقف قط عن عملية استنطاق واستجواب حقيقة وطبيعة وجود الروح.

ماهي الروح؟ والجواب النهائي لهذا السؤال كان في عام (1953): هي النار، والتوهج، والاحتراق، والحريق.

عشرون عاماً، فيما بعد لاحقاً، وأي أعوام كانت!

لكننا سوف نتحدث عن «السنة» (Jahr) وبدقة أكثر، من أجل الاقتراب من معنى كلمة «لاحقاً فيما بعد» (later)، وما الذي تعنيه في بعض الأوقات. فالذي يجيء متأخراً، آخر الآخرين، يمكن أيضاً أن يعيدنا ويقودنا عن قرب إلى الأصل، أو رجوعاً (revenir)، على الأصح، إلى الأصل قبل الأصل، يعيدنا إلى ما هو حتى الزمان السابق للبداية.

إن الحديث مع تراكل[1]، هذا الحوار مع المفكر والشاعر (und Denker Dichter)، يضرب أو يؤشر إلى الجواب، الأمر المراد. إن الحوار بين المفكر والشاعر لايؤشر أو يعني، في الواقع، المحادثة، كما تتم ترجمته في بعض الأحيان، ولا هو تبادل حوار بالمعنى التقليدي، ولا تبادل للآراء، ويبقى أيضاً أقل من اتصال بين الاثنين. إن الكلام للاثنين اللذين يتكلمان نوع اللغة التي يتم الحديث فيها بينهما، تنقسم وتجتمع طبقاً للقانون، وللنموذج، وللنظام، أو للنوع الذي يمكن أن يستلم أسماءهم فقط من الشيء الحقيقي الذي قيل هنا، بواسطة اللغة، أو كلام ذلك الحديث. اللغة تتحدث في الكلام. تتحدث حول ذاتها، تعود لذاتها كتأجيل لذاتها. هنا ينبغي علينا أن لانقرأ كثيراً في الحديث أو الحوار بين هايدغر وتراكل في موضوع الروح. الحديث أو الحوار سوف يُعرف كنمط محدد للكلام فقط، من خلال ما قيل عن الروح، عن جوهر الروح (Geist) وماهيتها، كانقسام وتجمع للأفكار داخل الحريق.

ماهي الروح؟

الجواب يوقع ويحفر داخل الحقائق العامة، التي تترجم في تعبيرات اليقين الشعري بواسطة تراكل، وأيضاً في النمط أو الصيغة التي يمكن للمرء أن يناديها بالصيغة الأنطولوجية إذا كانت الأنطولوجيا مازالت النظام السائد في تلك النصوص.

---

(1) انظر المصدر اللاحق:

«Dic sprachc im Gcdicht Einc Erörtcrung von Gcorg Trakls Gcdicht, (1935) in Untcrwcwcgs zur sprachc, p39 ff 159-981.

ولكن ماهي الروح؟ (Doch was ist der Geist?). في الـواقع، يتساءل هـايدغـر ما هي الروح؟ الجـواب: «الـروح هي احتـراق» (Der Geist ist das Flammende p59 p179) وأبعد من ذلك «الروح توهج» (p62 181 Der Geist ist Flamme).

كيف تتم ترجمة ذلك؟ الروح ذلك الشيء الذي يتوهج؟ في الواقع ما يتوهج في ذاته، يضع ذاته في النار، أو يحرق ذاته؟ الروح توهج. التوهج المتأجج بقوة، أو المتأجج بذاته: كلاهما في الحال، الواحد والآخر،الواحد هو الآخر. احتراق الاثنين يحدث فيَّ حريقاً حقيقياً.

دعنا نعمل على جعل لغتنا هنا تقترب من هذا الحريق. أعني حريق الروح، في هذا المضاف المزدوج الذي عن طريقه تؤثر الروح في نفسها، وفي الوقت ذاته تتأثر في النار. الروح تقبض على النار ومن ثم تمنح تلك النار. دعنا نتكلم، باقتضاب، عن الروح وهي في داخل حالة التوهج، بكلمة أو بكلمتين، كلاهما فعل واسم، والذي يقبض أو(يأخذ) ويعطي كليهما هو النار. نار الروح. دعنا لا ننسى ماقيل أعلاه، ذلك أننا سوف نعيد القراءة مرة أخرى: إن الروح هي التي تمنح النفس (psyché)، وإنها لا تتخلى عنها فقط في حالة الموت.

عبارة الروح في توهج، كيف يكون صدى تلك العبارة مسموعاً أو مفهوماً (entendre)؟ وليس السؤال: ماذا يعني ذلك؟ ولكن كيف لتلك العبارة أن تسمع وتتعالى؟ وماذا عن تناغم الأصوات، الغناء، والتمجيد والترنيمة التي هي في الحديث (Gespräch) مع الشاعر؟ فمن أجل أن نفتح الطريق ونتكلم باتساع أكبر عن هذا السؤال، سؤال الروح، ربما من الضروري التفكير حتى في أولئك الذين قال هايدغر

عنهم: «غناؤهم هو كلام شعري» (Ihr singen ist das Dichten). إلى هذا يضيف الأخير، إن استقرار السؤال يتواصل في حضوره مرة أخرى: كيف؟ وكم؟ وماذا يعني هذا الكلام الشعري، وإلى من نعطي هذا الإسم؟ ولماذا يسمى هكذا، وينادى هكذا؟

(Inwiefern? Was heisst Dicten?) [1]

---

(1) إن الطريق الضروري، هنا، يقود من حالة الكلام إلى حالة القول (sagen)، ومن حالة القول إلى حالة القول الشعري (Dichten)، ومن حالة القول الشعري إلى الأغنية، وإلى التطابق بانسجام، ومن الأخير إلى حالة الترنيمة، ومن الترنيمة إلى حالة الصلاة. أنا هنا لا أشير إلى نظام السياق المنطقي، ولا إلى ضرورة الرجوع أو الارتداد من معنى إلى معنى آخر. إنما فقط أردت الإشارة إلى سؤال الإشكالية والتي لا يمكن لي أن أنغمس في مناقشتها هنا (وأنا أحاول أن أقوم بذلك في مكان آخر). انظر المصدر اللاحق:

Psyché «Comment ne pas parler,» in،

حيث أناقش تلك المعاني التي تظهر أنها لا تنفصم عراها بالنسبة إلى هايدغر. إن تلك الترنيمة تتجاوز التعبير الأنطولوجي والنظري أو اللغوي. إنها تدعو إلى الصلاة، إنها تغني ترنيمة الصلاة وتسطع بها خلف أسوار ما يوجد في الواقع، وربما حتى- نحن سوف نرجع إلى تلك النقطة لاحقاً- خلف ذلك الشكل الذي يمثل «شفقة» التفكير، هذا الشكل الذي كان هايدغر يناديه ذات يوم بالسؤال أو التساؤل (Fragen). في هذا النص، تحديداً، يودع هايدغر كل تأويله، في لحظة حاسمة، في مكان واحد من أجل الإصغاء إلى الترنيمة، إلى الكلمة التي تحمل الأرض والأساس (Grundton)، وهذه كلمة مضغوطة (betont) بشكل كبير عند هايدغر. «Ein in Ein»

Geschlect... «(Dieses betonte Ein Geschlect» brigt den Grundton, P.78 .. فهو يستأنف عملية الاستماع وبشكل غير منقطع إلى ما تقول القصيدة بقدر ما تُغنى أو بقدر ما هي حالة غناء. هذا الكلمة الأخيرة تترجم بعض الأحيان بالترنيمة (hymn)، ولكن هايدغر أيضاً يصرّ على استخدام قيمة الجمع فيها. الغناء كله مباشرة في الحال، حيث يقول بوضوح: إن «أغنية الليدة الألمانية الشعرية، تراجيديا =

في هذا الحديث، سوف لن يكون هناك قرار فيما إذا كان المُفكِر يتكلم باسمه أم باسم التوافق والتماثل مع الشاعر تراكل. في مواجهة مثل هكذا تصريحات مهمة، سوف لن يكون هناك أي تحديد يذكر، سواء تعلق الأمر بشواهد أو إشارات العلامات المقتبسة («») المرئية أو اللامرئية، أوحتى فيما يتعلق ببعض العلامات، التي يستخدمها هايدغر، والتي لاتزال أكثر دقة، حيث ينبغي تعليق عملية تحديد المسؤولية البسيطة هنا. فمن أجل أن نقوم بتحديد الأمور بشكل دقيق في هذا الشأن، فإنه يبدو أنه من الضرورة أن تكون هناك حالة تأمل طويلة، قبل هذا التعيين أو التحديد، لما قاله هايدغر في البداية عن ازدواجية الكلام وازدواجية الكلام الموجه-Gespräch and zwiesprache-بين

= وملحمة» (ص65). وبعد بضع سنين فيما بعد، يخصّص هايدغر ويحدد نوعية وطبيعة الرابطة أو العلاقة بين أغنية (الليدة أغنية ألمانية شعرية) ومعنى الترنيمة التي هي: (فعل الإشراق، والصلاة، والاحتفال، وغناء الصلاة). وعند هايدغر الصلاة دائماً غناء. في أغنية «الليدة» بواسطة ستيفن جورج: التفكير - التركيب الحب، هذا هو القول: مسالماً ينحدر بنفسه نحو إعادة الابتهاج، الابتهاج الموقر، (ein jubelndes verehren) والاحتفال (ein preisen) وأغنية الصلاة (ein loben)، احتفال. إن كلمة (Laudes) تعني الأغاني في اللغة اللاتينية (Laudes lautet der lateinische Name für die Lieder) . إن قول الأغاني يعني أن تغني (Leider sagen heisst:singen). إن الموسيقى التي ينطلق منها العديد من الأصوات هي بالأحرى جمع الأغنية die Versammlung des sagan in das lied.. انظر المصدر اللاحق:

«Das Wort», in Unterwegs..., p.229 (148).

انظر أيضاً:

« Der Weg zur Sprache »(1959), this time on Hölderlin, on Gespräch and Gesang, in Unterwegs....P.226 (135).

المفكر والشاعر. وسيكون من الضروري التأمل في ذلك الاختلاف بين الاثنين ولكن أيضاً في تلك التبادلية (Wechselbezug) بين مركز، وموقع الفكر (Eröterung) وبين القراءة الواضحة، أو التوضيح (Erläuterung) الذي يقدمه الشاعر، وكذلك الاختلاف بين الشاعر وأعماله الشعرية (Gedicht and Dichtungen)...إلخ. وكما أنني لا أستطيع أن أترجم هذه الكلمات بدون شكلانيات طويلة، فإنني أيضاً، ولضيق الوقت، ينبغي أن أقيد نفسي بهذا التأكيد الإجمالي اللاحق والذي بالكاد أعتقده أمراً قابلاً للنقاش. إن تلك التعبيرات والتبسيطات والتي اقتبستها وترجمتها للتو بعبارة «الروح في توهج» هي بشكل جلي تعبيرات هايدغرية. أعني أنها لا تعود إليه بشكل صرف، أي لا تعود إلى نتاجات الموضوع الذي يهتم به هايدغر، ولكنها تعود، بالأحرى، إلى تلك التعبيرات والتبسيطات التي يُمضيها ويوقعها هايدغر ظاهرياً بوضوح وبدون أدنى مقاومة. فمن جانب، يعمل هايدغر على معارضتها مع أي شيء يكون هو في صدد معارضته، والذي يشكل بدوره سياقاً محدداً وافياً يمكن التعامل معه. وفي الجانب الآخر، يعمل على دعمها ومؤازرتها في تفاصيل الحديث مع الشاعر تراكل، والذي أقل شيء يمكن أن يقال عنه، أنه لا يحمل حتى أي أثر من آثار التحفظ. وبالتالي لن تكون له صلة تماماً مع عملية اختزال وتقليص تلك التعبيرات في الصيغة أو الشكل الأنطولوجي لتلك «التعليقات». ليس هناك شيء أكثر غرابة لدى هايدغر من كلمة «التعليق» أو «التفسير» في معناه المألوف، وخصوصاً، إذا كانت تلك الكلمة، في الواقع، تمتلك أي شيء آخر، ومفهومها قد يدعي أنه يقدم لنا ادعاءً لأي صرامة. إنه من

المؤكد أن التعبيرات الهايدغرية تترك ذواتها تُحمل، وتُقاد، وتبدأ هنا عن طريق الأبيات الشعرية لتراكل، والتي تبدو، على الأصح، أنها تسبق أو تعلو من حيث المرتبة أو تجذب الآخرين، وحتى إنها تقود الآخرين صاغرين في طريقها. وحتى إن خطوطها الرئيسية، بالإضافة إلى ذلك، تتعين بالحركة (agir). لكنها تظل، وبدقة أكثر، ترتبط بعملية المجيء والذهاب طبقاً لهذه الحركة المزدوجة (ducere/agere) لهذه التكيفات المزدوجة، هكذا يتكلم أو ينطق الحديث الذي يقيمه هايدغر مع الشاعر تراكل. «السنة»، و«الروح»، و«النار»، سوف تعبّر تلك الكلمات فقط عن عودة عملية المجيء- والذهاب. ولكن يجب أن نحاول، وإلى نقطة معينة وبشكل مؤقت، أن نميز ما الذي يرجع أو يعود (revient à) من معاني تلك التعبيرات إلى هايدغر حقاً. ماذا قال هذا الأخير عن «التوهج» و«الروح»، حين يشرع في أداء مهمته منطلقاً من الأبيات الشعرية لتراكل. الأبيات التي يختارها ويلتقطها هايدغر بحذر وتعقل ولكن أيضاً بطريقة لا تخلو من الحيوية تماماً. إن مسألة الروح، والتوهج كلاهما يرتبطان، على سبيل المثال، في المقطع الشعري الأخير من مقطوعة كروداك (Grodek) لتراكل، والذي يسمي فيه «التوهج المتقد للروح» (179) (Die heisse flamme der Geistes)، أو في الأبيات الافتتاحية لمقطوعته الشعرية لوسيفر (Luzifer) «الروح تتخلى عن توهجها، توهج الانقباض والحزن»
(Dem Geist Ieih deine Flamme) glühende Schwermut) 180.

وبالنظر إلى هذا المعطى المهم، فإن من غير المتوقع للسؤال أن يعثر على هوية من قال عبارة: إن «الروح-في-توهج»-فكلاهما، أي

هايدغر وتراكل، قال ذلك الأمر بأسلوبه الخاص-ولكن ينبغي التمييز بوضوح ما الذي قاله هايدغر في «الروح» بدقة من أجل تحديد وموقعة مثل هذا التعبير أو الكلام، وأيضاً توضيحه وكذلك لإرجاعه إلى مكانه الحقيقي، إذا كان يمتلك مكاناً، المكان الذي يخصه تماماً.

إن عملية المواجهة مع الروح هذا المرة، مع الروح التي تحدّث عنها الشاعر تراكل، تظهر لنا أن هايدغر يبدو غير مهتم كثيراً بتحليل وتفكيك معناها، أو بإعادة حفر ذلك المعنى في الحقل الميتافيزيقي أو حتى المسيحي اللاهوتي له. بل على العكس من ذلك، يميل إلى إظهار أن شاعرية تراكل (عمله الشعري إذا لم تكن أشعاره) لا تمتلك فقط ميزة عبور الحد الأنطولوجي، بل أنها أيضاً تسمح لنا بالتفكير في ماهية هذا العبور (franchissement) والذي هو أيضاً يأخذ معنى التحرر والانعتاق (affranchissement). هذا التحرر والانعتاق، بالواقع، يظل يحمل معنى غير قاطع ومريب في أشعار شاعر آخر هو هولدرلين، لكنه كما رأينا الآن فقط، فهو يظل أحادي المعنى عند الشاعر تراكل. وهايدغر لم يقم في أي مكان آخر قط بمحاولة حفظ الميزة الشعرية الأحادية المعنى كما فعل ذلك في فقرات محددة من هذا النص، الذي خصصه لمناقشة الشاعر تراكل، والذي ينبغي أن لا أكون راضياً فحسب بل ومقتنعاً جداً أيضاً في اقتباس الفقرة اللاحقة منه: «فريدة في نوعها، هي دقة وصرامة تعدد المعنى الأساسي في لغة الشاعر تراكل، وفي معناها الأعلى، هذه اللغة هي، بالواقع، أحادية المعنى (eindeutig)، بحيث إنها تبقى حتى متفوقة بشكل لامتناهٍ على أي دقة تكنيكية في المفهوم وفي داخل بساطة أحادية التسمية العلمية له». (p 75. 192).

تلك المناقشة (Erörterung) مع الشاعر تراكل، والتي يقيمها هايدغر، تبدو لي أنها واحدة من أغنى النصوص التي كتبها هايدغر طوال حياته الفلسفية، حيث تتوافر فيها صفات: الدقة، والتحديد المفرط، والمقاطع غير القابلة للترجمة أكثر من أي وقت آخر. وبالطبع تحتوي أيضاً على واحد من أكثر الإشكاليات الفلسفية تعقيداً. ومع تأثيرعامل العنف الذي لا أستطيع أن أخبئه ولا حتى افترضه، ينبغي أن أقتطف من هذا النص تلك السلسلة (spectre) التي تقدّم إجابات وافية لأسماء وصفات «الروح» و«الروحي» (Geist, geistig, geistlich). وبما أنني سوف أتابع دراسة هذا النص، من جانب آخر، هذه المرة مع صبر أكثر تناسباً وملاءمة، فإنني أتمنى يوماً ما أن أكون قادراً-وراء أو أبعد ما تسمح به تلك المحاضرة لي بعمله اليوم-على إعطاء حكم عادل وإنصاف هذه المسألة مع تحليل إيماءاتها، ونماذجها، ومكانتها (إذا كان لها واحدة)، وعلاقتها مع المقال الفلسفي، وعلاقتها مع التأويل والشعر، وليس هذا فحسب ولكن أيضاً مع ما تقوله عن النوع (Geschlecht) وكلمة النوع (Geschlecht) وأيضاً مع المكان (Ort) ومع الحيوان. ولكن في تلك اللحظة، سوف أتبع فقط طريق الروح.

يبدو لي أن هايدغر يضع ثقته الكاملة، أولاً، في كلمة «الروحي» (geistlich) والتي عثر عليها في التعبير الشعري اللاحق: «تحول الربيع» (Verklärter Herbst). ففي هذه اللحظة من اللقاء اللاإتفاقي، ومن مستهل بدايات الصفحات الأولى، هنالك، تحديد، لبعض القرارات المحددة التي كان قد تم اتخاذها، والتي تشتق مسبقاً سلطاتها من طبيعة اللغة الألمانية العالية (162-163). ففي هذا الحديث أو

الحوار (Gespräch) مع الشاعر، كل شيء يبدو مفتوحاً ويدع ذاته تُقاد بواسطة تأويل هذا البيت المشهور من الشعر عن «زمان ربيع النفس» (Frühling der Seele):

نعم، إن النفس غريبة فوق تلك الأرض.

(Es ist die Seele ein Fremedes auf Erden).

ويحاول هايدغر أن يحرم ويجرد ويبعد ذلك التأويل الجديد للنفس، مباشرة، من أي أثر «أفلاطوني» مسموع عن النفس. وذلك لأن تعبير أن النفس «غريبة»، وبالخلاف مع أفلاطون، لا يعني بأن الواحد ينبغي أن يأخذها كي تُسجن، أو تُنفى أو تتغرب هنا تحت في هذا العالم الأرضي، أو إنها سقوط في جسد محتم فساده (Verwesen) كونه يفتقد صفة الوجود الحقيقي أو في الحقيقة - إذ جاز لنا التعبير - لا يمتلكها بتاتاً. وعليه، فإن هايدغر يعتزم، في الواقع، تغيير معنى هذا التأويل أعلاه. هذا التغيير في المعنى، والذي يتبناه هايدغر، يذهب، في الواقع، إلى الضد من تأويل الفلسفة الأفلاطونية للنفس، حيث يهبط إلى معنى معكوس بدقة عن المعنى ذاته (le sens même)، لطريق حركة النفس واتجاهها الذي يقدمه أفلاطون. هذا القلب في المعنى لمسألة النفس- وفي معنى المعنى-يمر، في المقام الأول، من خلال الإصغاء إلى اللغة. حيث يعيد هايدغر، أولاً، الكلمة الغريبة (fremd) إلى وطنها في اللغة الألمانية، حين يعيدها إلى معناها الحقيقي والذي «يعني بالضبط» (bedeutet eigentlich). أن تسير في الطريق المتجه إلى مكان آخر نحو الأمام (anderswohin) إلى مكان آخر، نحو الأمام (unterwegs nach) vorwärts) مع التأكيد على معنى الغاية والغرض (Bestimmung)

للوصول إلى مكان معين ومحدد بدلاً من التجوال والطوفان. بالإضافة إلى ذلك، يستنتج هايدغر من ذلك، وبعيداً عن معنى الوجود المغترب المنفي علـى الأرض، أن النفس في طريقهـا تتجـه نحـو الارض: «Die seele sucht die Erde erst,flieht sie nicht»، النفس تقصد الأرض فقط وهي لا تتجنبها أوتتفادها بتاتاً (163) P41. إن النفس ببساطة غريبة لأنها ما زالت لا تقطن أو تسكن في الأرض بعد، بل على الأصح، إن كلمة (fremd) هي غريبة بسبب أن معناها يعني لم تقطن أوتسكن بعد، إنها، تعني في اللغة الألمانية العالية القديمة، لم تقطن أو تقيم في مكانها الملائم.

ونظراً إلى هذا المعطى المهم، فإنه ومن خلال واحد من تلك المجازات العديدة والتي هي معجزة هذه الرحلة، يحدد هايدغر «النفس» بأنها الغريبة من خلال قصيدة أخرى (sebastain im Ttaum)، تقول: هي الذبول والانحطاط الذي يُنادى ويُطلق عليه بطائر السُمَّن المغرّد. ومن ثم، يعمل على تمييز هذا الذبول والانحطاط (untergang) وفصله عن أي نوع من أنواع الفاجعة أو الإخفاق أو العوز أو الانمحاء في هذا الاضمحلال والذبول (Verfall). الآن، كلمة «روحي» (geistlich) تخص أو تعود إلى ذات المقطع الشعري المماثل إلى الشطر الذي يقول: «نعم، النفس غريبة فوق تلك الارض»:

الروحي يبزغ وينبلج فجره
ومن خلاله تتجلى زرقة الغابة برشاقة.

«Geistlich dämmert
Bläue über dem verhauenen wald».

بناءً على ذلك، فإن «الروحي» (geistlich) هو روحي في ذلك اللازورد الأزرق للسماء الذي يصبح غسقياً (dämmert). هذه الكلمة، «الروحي» (geistlish) ، غالباً ومراراً ما ترجع إلى عمل الشاعر تراكل. يعلن هايدغر، من ثم، أنه ينبغي أن تكون موضوعاً للتأمل. وستكون، في الواقع، واحداً من الخطوط الرئيسية، إن لم تكن الأكثر وضوحاً، في هذا التشابك. اللازورد الأزرق يصبح غسقاً روحياً (geistlich). الآن، هذا الغسق- المتكون، هذا الغسق (Dämmerung) لايدل، في الحقيقة،على الانحطاط والذبول (Untergang) ولا على التغريب، الذي هو طبيعة جوهرية (wesentlichen Wesens p.47 164). ولكن ما الذي يثبت هذا المعنى، طبقاً لهايدغر؟ حسناً، هو مقطوعة شعرية أخرى للشاعر تراكل، تحول وتسمي، بدقة، وجود «الغسق الروحي» (Geistliche Dämmerung)، والذي فيها يتحدث وفي المقطع الأخير تحديداً عن «المساء الروحي» (die geistliche Nacht). وعلى هذا الأساس، فإن الغسق أو المساء الروحي يتحدد ويتعين بواسطة روح العام أو السنة (das geistliche der Jahre) التي تم التحدث عنها في شعر آخر هو بعنوان الطريق (unterwegs). ولكن السؤال هنا: ماهو العام أو السنة؟ أو ماذا تعني كلمة العام والسنة؟ (das Jahr)، إنها، بالأحرى، كلمة ذات أصل هندي-أوروبي. إنها بوضوح، تذكر في المسيرة (ier,ienai,gehen)، من حيث إنها تقوم بترجمة وبدقة كلمة السباق- العدو أو طريق الشمس. إنها، وبناءً على ذلك، تعني الذهاب (gehen)، ذهاب اليوم أو العام، أو الصباح، أو المساء، الشروق، أو الغروب (Gehen, Aufgang Untergang)، والذي يحدده الشاعر

تراكل، هنا، تحت كلمة «الروحي» (das Geistliche). إن الغسق أو المساء كمجاز روحي، لا يدل على أو يعني سلبية الانحطاط والذبول، ولكنه يعني ما يستر ويقي العام أو السنة أو يأوي طريق الشمس هذا (المصدر السابق نفسه). إن «الروحي» هو طريق السير نحو العام أو السنة، ثورية الذهاب- والإياب للشيء الحقيقي الذي يذهب (geht).

إن الرحلة الروحية تجيز تأويل تفسخ وفساد (Verwesen) الإنسان من خلال المعنى الوارد في قصيدة «سبع أغانٍ للموت» (Siebengesang des Todes)، وخصوصاً من خلال السوناتا الشعرية اللاحقة: «آه، الناس المتعفني الصور» (O des Menschen verweste Gestalt). هذه الحقيقة تقود أيضاً إلى تأويل الضربة الثانية (schlag) من تلك المقطوعة، والتي تعزف (Geschlecht) ألحانها بوضوح على أوتار كلٍ من النوع الإنساني والاختلاف الجنسي. هذه الضربة الثانية لتلك المقطوعة تعمل على تحول الازدواجية البسيطة للاختلاف في المعنى (Zweifache) عن طريق طبع أثر سباق الشقاق والنزاع (Zweitracht) فيها. في الواقع، إن السؤال هنا، الذي يحرص هايدغر على طرحه، ليس هو سؤال تاريخ الروح، بالمعنى الهيغلي أو بمعنى الهيغلية الجديدة، بل هو، بالأحرى، سؤال تاريخ روحية السنة أوالعام، إنه تاريخ ما يذهب (geht, gehen, ienai, Jahr)، ولكن يذهب من أجل أن يعود، أو بالأحرى أو على الأصح، يذهب نحو الصباح، أو إلى ما مضى سابقاً. دعنا نقول: - في نطاق تسارع الرسميات غير المحتشم - إن غرض هايدغر سيكون، هنا، في النهاية، أن يُرينا أن «الصباح» أو «المساء» الروحي هما أمران أكثر أصالة في أشعار تراكل- وعلى هذا

الأساس يُفهم معناهما - من معاني شروق الشمس وغروبها، الشرق والغرب، الأصل والانحطاط الجاري في صفته الغالبة، أي، في تأويل الميتافيزيقا-المسيحية. إن هذا الصباح وهذا المساء، الذي يذكره تراكل، سوف يكون أكثر أصالة من أي تاريخ لاهوتي أو أنطولوجي، من أي تاريخ وأي روح تُفهم داخل سياق الميتافيزيقا-الأفلاطونية أو العالم المسيحي.

لكن مالذي يعنيه تعبير «إكمال الأصالة»، من ثم، عند الشاعر تراكل؟ وهل يمتلك هذا التعبير أدنى شكل من أشكال المضمون المحدد الذي من الممكن القبض عليه؟ إن هذا المضمون يمكن أن يكون حقاً واحداً من صيغ أو أشكال السؤال الذي نصنع ونعثر من خلاله على طريقنا في تقصي حقائق الأشياء وطبائعها في هذا الموضوع. ولكنه أيضاً يمكن أن يشكل العلامة الأولى التي تؤشر إلى ما يسبق أو يتجاوز حالة التساؤل نفسه.

إن الجنس (Geschlecht) فاسد (verfallene). وسقوطه، هنا، سوف لن يكون لا بالمعنى الأفلاطوني ولا بالمعنى المسيحي. إنه سقوط بسبب فقدانه لضربته الحقيقية (den rechten Schlag). لذلك سوف يعثر على نفسه فقط في الطريق المتجه نحو الضربة الحقيقية لهذا الاختلاف البسيط، نحو نعومة هذه الازدواجية البسيطة (die sanftmut einer ein fältigen zwieflat) من أجل نقل هذه الازدواجية (Zwiefache) من حالة الخلاف والشقاق (Zwietracht) إلى حالة الوفاق. إنه على الطريق، أعني، طريق الرجوع نحو هذه الضربة الحقيقة، التي تتبع فيها النفس خطى الغريب (ein fremdes) والأجنبي، (Fremdling).

ولكن السؤال هنا هو: من هو هذا الغريب وما هي هويته حقاً؟ يحاول هايدغر، جاهداً، تتبع خطواته في شعر تراكل. هذا الغريب، هو الآخر (ener) في اللغة القديمة (pp.50 ff.165ff.). الغريب هو الواحد (Jener) الذي يكون هناك، هو الآخر القادم من الضفة الأخرى، هو الغائص بعمق في مساء ليل الغسق الروحي. ومن أجل إنجاز هذا الأمر، يحاول أن يفصل ذاته عن كل ما حوله، ومن ثم يغادر ليقول لنا وداعاً، يتراجع، ويموت. هو الفراق أو الوداع (der Abgeschiedene) بحد ذاته. ولكنه، هنا، بدون التراجع والانسحاب من الموت، فإنه سوف يُلاحظ قبل كل شيء عن طريق الفصل، ذلك الذي يذهب بعيداً نحو شروق شمس آخر (Aufgang). إنه الرجل الميت، ومن دون ريب، الرجـل الميت الذي يفصل نفسـه من حيث إنه أيضاً رجل مجنون: (der Wahnsinnige)، الكلمة، التي يريد أو يعمل هايدغر على استيقاظها وإحيائها في معناها ومدلولها العام مرة أخرى. بالإضافة إلى ذلك، إنه يسترد تلك الكلمات التالية: «أدوات» (wana) و«بدون» (ohne)، و«الذي يدل بأصالة» على معنى الكلمتين اللاحقتين: (sinnan)، و(bedeutet ursprünglich)، والتي تعني عموماً: أن تسافر، أن تميل نحو المكان، للإمساك بالاتجاه. إن معناها يعني، دائماً، الاتجاه (sens)، الطريق (وأيضا كلمتا (sent,sct) هي في اللغة الهندو- أوروبية تعني): الغريب. الغريب الذي يموت، ولكن ليس ميتة بسيطة تافهة، أو هو المجنون، إنه في طريقه نحو مكان آخر. هذا ما ينبغي أن يُفهم حين يكتب الشاعر تراكل تلك المقطوعة الشعرية اللاحقة: «الرجل المجنون هو الرجل الميت» (Der Wahnsinnige ist gestorben) أو حين يكتب «الغريب هو الرجل المدفون» (Man-begräbt den Fremden).

هذا الغريب، تود أو ترغب الترجمة المعتادة القول، إنه الميت، الرجل المجنون والمدفون. خطواته تحمله نحو المساء، مثل الشبح (revenant)، نحو فجر الصباح الباكر الذي لم يولد بعد، نحو ذلك الزمان الذي لم يولد بعد (das Ungeborene)، أو كما ربما يود أرتود (Artaud)[1] أن يقول: إنه الفطري.

إن كلمة الشبح (Revenant)، هنا، هي ليست كلمة هايدغر، وليس هناك أدنى شك أن الأخير كان لا يحب أن تُفرض عليه، كونها تحمل مدلولات ميتافزيقية وسيكولوجية سالبة، لذلك كان يود أن يشجبها ولكن بمعاناة. مع ذلك، فإني سوف لن أعمل على طمسها أو محوها، بسبب الروح، وكل ازدواجيات الروح، التي تبقى تنتظرنا وتتوقعنا وتترقبنا، وعلى الخصوص بسبب ما يبدو لي كاستدعاء واضح لنا في نص الشاعر تراكل، أو على الأقل، كما سوف يغريني بقراءته. بل وأكثر، من الإخلاص، في النص الهايدغري، الاستماع إلى ذهاب ومجيء هذا الرجل الميت كرجوع (revenir) من المساء إلى الفجر، وأخيراً كرجوع (revenir) للروح. ومن أجل فهم وإدراك حقيقة هذا الرجوع (re-venance)، الذي هو ذهاب نحو الصباح الفتي اليانع، ومن أجل فهم عبارات: «نهاية العرق المتحلل (verwesenden Geschlechtes) الذي يسبق البداية»، و«الموت يأتي قبل الولادة»، و«اللاحق» قبل «السابق»، فإنه من الضروري أن نصل، وبدقة، إلى فهم أكثر أصالة لماهية الزمان

(1) أنطون ماريا جوزيف أرتود (1896-1948)، معروف غالباً باسم أنطون أرتود، كان كاتباً فرنسياً وشاعراً، كما أنه مارس كلاً من مهنتي التمثيل والإخراج المسرحي. (م)

وجوهره؛ والذي أُلغي تصورنا الحقيقي عنه، على الأقل، منذ أرسطو. ففي نهاية العرق المتحلل (verwesenden Geschlechtes)، فإن تلك النهاية تبدو أنها تسبق بداية (Anbeginn) الأنواع غير المولودة (des ungeborenen Geschlectes). ولكن هذه البداية، هذا الصباح الباكر (die frühere Frühe) الذي قد تم حذفه مسبقاً، يتجاوز، في الواقع، أو يتخطى النهاية (überholt).

وإن الماهية الأصيلة للزمان (das ursprüngliche Wesen der Zeit) سوف تُحرس في الواقع في هذا الأصل- الرئيسي. فإذا لم نستطع أن نفهم كيف أن النهاية تسبق البداية، فإن ذلك بسبب أن هذه الماهية أوالجوهر الأصلي للزمان قد حُفظت تحت الحجاب وتم إخفاؤها. فنحن مازلنا سجناء التصورات الأرسطية للزمان: «التعاقب»، و«البعد الكمي والكيفي لحساب المدة». هذا البعد يمكن أن يجعل ذاته تقدم أو تعبر عنها إما ميكانيكاً أو ديناميكياً، وحتى في العلاقة مع تحليل الذرة (p.57: 176).

مرة أخرى، وبعد تغطية مساحة كبيرة من أساس هذا الموضوع، وعلى أساس المزيد من التفكير الأكثر أصالة في الزمان، فإننا سوف نفتح ذواتنا على صيغة تفكير أكثر ملاءمة في الروح. لأنه، عند تلك النقطة تحديداً، فإن السؤال الذي يفرض نفسه على هايدغر في وجه كل تلك المعاني التي ميّزناها وفصّلناها للتو، والتي كلها تعيّن وتحدّد عزلة (Abgeschiedenheit) الغريب هو: إذا قال الشاعر إن الكلمات اللاحقة: «الفجر»، و«المساء»، و«عام الغريب»، و«في رحلته»، و«في رحيله»، وباختصار، موته وعزلته (Abgeschiedenheit)، كلها، بالواقع، تعبيرات

ذات معنى روحـي، فما معنى، من ثـم، كلمـة «روحي» (Geistlich)؟

للاستماع بشكل سطحي إليه، يلاحظ هايدغر، أن الشاعر تراكل يبدو أنه يقيد نفسه بالمعنى العام لتلك الكلمة أعلاه، أي في معناها المسيحي، وحتى بمعنى يقين القداسة الكنسي. حتى إن البعض من الأبيات الشعرية لتراكل تبوح بما يشجع أو يدعم ذلك التأويل أو التفسير. مع هذا، هناك أبيات أخرى تظهر بوضوح، وطبقاً لهايدغر، بأن المعنى الكهنوتي ليس هو الصفة الغالبة عند الشاعر تراكل. لكن المعنى الغالب لتلك الكلمة يميل، على الأصح (plus tôt) نحو ذلك الذي مات في وقت سابق ومنذ زمن بعيد. الحركة نحو ذلك الذي هو أكثر من صباح مبكر (Frühe)، الذي هو أكثر من استهلال أو بداية الربيع، النوع الذي يأتي حتى قبل اليوم الأول للربيع (Frühling)، قبل مبدأ المرة الأولى (tempus primum) يأتي في يوم قبل حتى اليوم السابق (I'avant- veille). هذا الصباح كما لو كان يحتفظ في نفسه بمساء من أجل الربيع ذاته؛ إنه يمثّل مسبقاً وعد القصيدة بربيع زمان النفس (Frühling der Seele).

إن الوعد، هنا، ينبغي أن يكون أمراً مؤكداً. كلمة الوعد (versprechen) تتحدث عن صباح الربيع الوحيد الموعود (verspricht) بواسطة القصيدة التي تخول وتعنون لقدوم ربيع النفس. ولكن نحن أيضاً نجدها مرة أخرى قريبة إلى الاستنتاج النهائي، عندما يتكلم هايدغر عن الغرب وأغنية الليدة الغربية (Abendland andAbendländisches Lied) كعنوانين للقصيدتين الأخريين. وبالإشارة إلى القصيدة التي عنوانها ربيع النفس (Herbst seele) ، يميز هايدغر بين مفهوم «الغرب» الذي

يقدمه لنا الشاعر تراكل من أجل التفكير فيه ومفهوم «الغرب» الذي تطرحه الأفلاطونية المسيحية لأوروبا. فهو يكتب عن هذا الغرب الذي هو أيضاً أكثر شرعية للصباح المبكر الأصيل أو الصباح قبل الشروق؛ ومرة أخرى يؤكد على الوعد: «إن هذا الغرب حقاً عجوز، أي، وُلد في وقت سابق، أكثر تبكيراً، (أكثر حتى أولية، ولكن لا توجد هنا الكلمة المناسبة للتعبير عن ذلك) وبالتالي يعد بالكثير، بأكثر (versprechender) مما يعد به مفهوم المسيحية الأفلاطونية للغرب. وبكل بساطة، أكثر من أي أمر نتخيله على النمط الأوروبي».[1]

إن الأمر الواعد المُبشر (Versprechender) أنه يعد بالكثير، ليس لأنه، بالحقيقة، هنالك الكثير من الأمور التي يعد بها، وأنه سوف يعد، من ثم، بالكثير، بالكثير من الأشياء، ولكنه، بالأحرى، يعد بالكثير لأنه يعد بالأفضل، بما هو أكثر ملاءمة (propre) للوعد، وبماهو أقرب إلى ماهية وجوهر الوعد الأصلي.

هذا الوعد لايطرح شيئاً، ولايعد بشيء، إنه لا يوضع قدماً، إنه يتكلم. الواحد يستطيع القول بأنه لغة توعد (sprache verspricht)، وأنا أود القول (وهايدغر لم يقل شيئاً مشابهاً لذلك) إنه في داخل انفتاح اللغة وحده، يتقاطع كلام الشاعر والمفكر في حوارهما (Gespräch) أو كلامهما (Zwiesprache). بالطبع، إن مثل هذا الوعد (Versprechen)

(1) أنظر المصدر اللاحق:

«**Hölderlins Erde und Himmel**» in *Erläuterung zu* انظر إلى 3 p59, 77, 91, 75, 194 **Hölderlins Dichtung** 5th ed (Frankfurt;klostermann 1981) p.152-81 p153. بالنسبة إلى كل ذلك الذي نناقشه هنا، انظر إلى الصفحات اللاحقة: ,p.17, 43-46, 50 ,56- 60,64-68, 84-94, 120-123 وهنا وهناك.

يمكن أن يكون فاسداً، منافقاً، أو يمكن أن يكون أمراً مضللاً. بل لعله بلاء الوعد الذي يتأمله هايدغر، هنا، عندما يتكلم عن الأفلاطونية الأوروبية المسيحية للغرب واضمحلال وانحلال (Verwesen)الإنسانية، أوعلى الأصح الجنس (Geschlecht). هذا الانحلال والاضمحلال هو أيضاً فساد الوعد، الفساد المحتم الذي لايصيب الكلام (Sprache) كحادثة.

وفي نص آخر[1]، يتظاهر أو يدعي الباحث بول دي مان أنه يلعب بدون اللعب الحقيقي مع الصيغة الهايدغرية المهمة والمشهورة «اللغة تتكلم» (Die sprach spricht)، حين يكتب: اللغة تعد (Die sprach verspricht). فهو لم يكن يلعب اللعبة وفق القواعد التي تعمل أو تشتغل فيها اللغة بذاتها عند هايدغر. ففي مرة عمل على شحذ هذه الصيغة أعلاه «اللغة تتكلم» وقدمها على الشكل الأحق: اللغة تعد بذاتها (sich Die sprach verspricht): اللغة أو الكلام تعد، تعد بذاتها، ولكنه أيضاً يخلف كلمته، ويتراجع، أو ينفصل عنها، ويتعطل أو يخرج عن الخط، أو يصبح حديثه مجرد هذيان مهتاج أو تالف، أو يصبح فساداً مباشراً كما هو فساد جوهري. إن اللغة لا تستطيع أن تعد حالما تتكلم، إنها وعد، ولكنها لا تستطيع أن تنكث وتخرق وعدها، وهذا يأتي في بنية الوعد، كحادثة بالرغم من أنها مدشنة ومعينة سابقاً. هذا الانحلال

---

(1) Paul de Man, *Allegories of Reading* (New Haven:Yale University press, 1979), chapter 11, « promises»(Social Cotract), P.227.

أحاول أن أعالج هنا تلك المشكلات وأقتبس بعضاً من إشارات هايدغر لمسألة «الوعد» في الكتاب اللاحق لبول دي مان:

Mémoires, Paul de Man (New York: Columbia University press, 1986), Chapter,3, «Acts: *The Meaning of a Given Word*,»P.91-153 (P.95ff).

والاضمحلال (Verwesen) هو الوعد (Versprechen). وفي قول هذا الأمر هنا، ربما لا أملك، مما لا شك فيه (كيف يمكن للمرء أن يكون متأكداً؟) إلا أن أقوم بترك نظام التعليق والتفسير، إذا كان ثمة شيء يوجد بهذا الاسم. لكن السؤال هنا: هل يود هايدغر أن يشترك في ذلك التأويل، والذي يجعل من هذا الوعد شيئاً مختلفاً عن نمط أو تعديل معنى الكلام؟ فهو يريد، على الأصح، (plutôt) فيما مضى (plus tôt) أن يرى المجيء الحقيقي، في الوعد، الوعد فيما يتعلق بالأحسن والأسوأ، في الكلمة الممنوحة. فالأمر يظل ويبقى من أجل اكتشاف حقيقة ما إذا كان هذا الوعد (Versprechen) ليس هو الوعد الذي يفتح إمكانية كل الكلام، يصنع إمكانية السؤال الحقيقي، وبناءً على ذلك، يسبقها بدون أن يخصها أو يعود اليها. أي لاتجانس أو لاتساوق التأكيد، للنعم قبل كل تضادات أوتقابلات النعم واللا. إن نداء الوجود أو دعوة الوجود- هي الدعوة التي يستجيب كل سؤال لها مسبقاً، إنها الوعد الذي يحدث مسبقاً أينما أو كلما تجيء وتحضر اللغة. اللغة دائماً قبل أي سؤال[1]،

(1) قبل طرح أي سؤال جديد. هنا بدقة يظل «سؤال السؤال»، يلازمنا منذ بداية هذه الرحلة والتأرجح. إن التردد والتأرجح في تلك اللحظة يتجلّى بوضوح حين لايكون هنالك في أذهاننا أي سؤال.إن هذا الأمر لايؤشر إلى تراجع في المشروعية اللامحدودة للسؤال، ولكنه، بالأحرى، قلب لذاكرة اللغة، أو قلب لتجربة اللغة التي هي «أقدم» منها، والتي تكون دائماً سابقة ومفترضة، فهي قديمة جداً إلى درجة أنها لايمكن أن تُقدم أبداً في «تجربة» أو في «فعل الكلام»، في المعنى المعتاد لتلك الكلمات. هذه اللحظة- والتي هي ليست لحظة-تؤشر بوضوح في النص الهايدغري. عندما يتحدث عن الوعد وهناك (es gibt) بالطبع، أو على الأقل ضمنياً، ولكن في نمط أدبي واضح تماماً في البحث اللاحق: (Das Wesen der Sparache,», in Unterwegs, especially P.174ff. (71ff.)): موضوعة «طبيعة اللغة» في الطريق، وعلى وجه الخصوص في الصفحة =

وفي السؤال الحقيقي، يبلغ ويصل الوعد إلى مكانه الحقيقي. إن هذا

= (p174ff). كل شيء يبدأ من علامة الاستفهام (Fragezeichen) عندما يبدأ المرء باستجواب ماهية اللغة وجوهرها. ولكن السؤال هنا هو: ماهو جوهر اللغة أو ماهيتها؟ إن جوهر (das wesen?) اللغة (der sprache) أو ماهيتها هو أمر تخطيطي، في تلك اللحظة التي نطرح فيها السؤال الأساسي، أي، حين نستجوب (Aufragen) إمكانية أي سؤال، أي، اللغة، فإننا نكون بالفعل ومسبقاً داخل عنصر اللغة. بعبارة أخرى، اللغة ينبغي أن تتحدث إلينا فهي يجب - إذا جاز التعبير- أن تتحدث وتكون معنونة مسبقاً اتجاهنا وبالفعل (muss uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein). إن الاستجواب (Anfrage) والاستدعاء (Nachfrage) يفترضان هذا التقدم، المجيء أو القدوم إلى الأمام (prévenante)، حيث عنوان اللغة. إن اللغة، بحد ذاتها، موجودة هناك بالفعل ومسبقاً، في المقدمة (im voraus) في تلك اللحظة التي من خلالها يمكن لأي سؤال أن يُثار وينهض مستفسراً حولها وحول شرعيتها. فمن خلال تلك الخاصية تتجاوز اللغة السؤال. إن التقدم للغة قبل أي عقد، هو نوع من الوعد للرهان الأصيل والذي ينبغي لنا، في البعض من معانيه أن نذعن إليه بالفعل ونقول له نعم، أي إعطاء تعهد، مهما تكن سلبية وإشكالية الخطاب الذي ينبع منه. هذا الوعد، هذا الجواب الذي ينتج قبلياً في شكل القبول والإذعان، هذا التعهد في اللغة نحو اللغة، هذا العطاء للغة عن طريق اللغة وإلى اللغة هوالذي يسميه هايدغر بشكل منتظم بـ«الوعد» (Zusage). علاوة على ذلك، إنه تحت هذا المسمى يطرح هايدغر مرة أخرى السؤال، إذا كان المرء يمكن له أن يظل يناديه بهذا، حول السلطة المطلقة، المثال المفترض الأخير لموقف التساؤل. سوف لم أترجم كلمة الوعد (Zusage) من الألمانية لأنها تأتي بمعان متعددة، نحن نفضل، في العموم، أن نبقيها منفصلة بعضها عن البعض الآخر، وهي على التوالي: الوعد، والموافقة أو القبول، والهجر الأصلي لما هو معطى في الوعد بذاته. والسؤال هنا هو: ما هي طبيعة ونوعية تجربتنا (was erfahern wir) عندما نتأمل (bedenken) بشكل واف في هذا الأمر؟ هذا التساؤل (Fragen) ليس هو إيماءة ملائمة للتفكير (die eigentliche Gebärde des Denkens)، إن كلمة الإيماءة (Gebärde) والحمل، في الواقع، بذاتها موضوع للتأمل في مكان آخر: =

الأمر يكون أيضاً وعداً للروح.

انظر: (ص 22). انظر إلى المصدر اللاحق:

«**Language**,» trans. Albert Hofstadrer in *Poetry, Language, Thought* (New York:Harper and Row, 1971), PP.189-210. (P.200).

ولكن الإصغاء إلى الوعد هو الشكل الآخر إلى ما يجب أن يأتي عن طريق السؤال p175.71.

وعليه، فإن السؤال ليس هو الكلمة الأخيرة في اللغة. أولاً، لأنه ليس الكلمة الأولى. على أي حال، قبل الكلمة، أحياناً لايوجد عالم للكلمة والتي نسميها «نعم». إنه نوع من أنواع ما قبل-الرهان الأصلي (gage) الذي يسبق أي ارتباط باللغة أو بالفعل. ولكن حقيقة كونه يسبق اللغة لايعني أنه غريب عليها. إن الرهان يرتبط باللغة؛ وهو هكذا دائماً حاله في اللغة. وعليه، فإن السؤال ذاته يراهن- والذي لايعني الارتباط أو الإكراه، أو الاختزال بصمت، بل على العكس من ذلك- أن يكون من خلال رهان الوعد إنه يرتبط به من خلال المسؤولية التي لم يخترها والتي تحدد وتعين حتى حريته. إن الرهان سوف يُعطى قبل أي حادثة أخرى. إنه مع ذلك، في مجيئه الحقيقي، هو حادثة، لكنها حادثة تنطلق منها الذاكرة (mémoire) قبل أي ذكرى خاصة (souvenir)، ومعه نحن مرتبطون برابطة الإيمان والتي تقدر على أن تهزم أي حكاية. ليس هنالك أي محاولة محو ممكنة لهذا الرهان. ولارجوع ولا مفر منه.

بعد الإشارة إلى حقيقة أن التساؤل في تاريخ تفكيرنا يمكن أن يكون بمثابة العلامة التي تعطي التفكير مقاييسه-لأن التفكير قبل كل شيء هو أمر أساسي وجوهري لايمكن الاستغناء عنه، وهو دائماً في طلب متواصل لما هو أساسي وجذري- يرجع هايدغر إلى واحد من التأكيدات السابقة. ليس في الواقع، من أجل طرحه في سؤال، لأنه مازال أقل تناقضاً مع نفسه، ولكن لإعادة إدراجه في الحركة التي تتجاوزه، حيث تم إنجاز ذلك: في نهاية المحاضرة والتي هي تحت عنوان «**السؤال المتعلق بالتكنولوجيا**» حين قيل في وقت ماضٍ: «إن التساؤل (das Fragen) هو تقوى (Frömmighcit) التفكير». إن الورع (fromm) يُفهم هنا وفق المعنى القديم للانقياد، (fügsam)، أي الانقياد لما يفكر به الفكر. إنه ميزة التجارب التي تحرض وتحث التفكير، ذلك لأن التفكير في بعض =

= الأحيان غير كاف لأخذ مخزون الرؤى التي فقط اكتسبها للتو، بسبب فشله في الحصول على مقاييس لتلك الرؤى، أو التفكير من خلالها. هذا هو الحال، بالضبط، مع الجملة المقتبسة: «إن التساؤل هو تقوى التفكير» p175-176 .

وعلى هذا الأساس، فإن محاضرة «طبيعة اللغة» (Das Wesen der Sprache) لهايدغر سوف تنتظم، بأكملهـا، وفقاً إلى طريقة التفكير في مسألة الوعد (Zusage). ومن الواضح، أن هايدغر في تلك المحاضرة، ينكر نشوء «تقلبات» «الفراغ» المصطنع وغير الرسمي (Umkehrung). ولكن لا بد من الاعتراف أن التفكير الإيجابي عنده هو أمر سابق على أي سؤال أو على التفكير في أي سؤال ينبغي أن يكون له حدوث غير محدود - لامركزية- وبدون إمكانية المحيط -في شبه ومماثلة كاملة لطريق هايدغر السابق للتفكير. إنه ليس انقلاباً (Umkehrung)، ولكنه شيء آخر غير التحول (kehre). إن قوة التحول ما زالت أمراً يعود برمته إلى حقل السؤال. وهايدغر يقول هذا ويؤكد عليه بوضوح. إن هذه الخطوة تحول أوتشوه (كما تحب أو تشاء أن تسميها) المنظر الكامل، بمجمله، إلى حد أن هذا المنظر ينشأ قبل - بطريقة غير مرنة- قانون السؤال الأكثر راديكالية وجذرية. سوف أعمل على تحديد نفسي ببعض الإشارات من مجموع الكثير، دعني أدعو ذلك بنقطة الانطلاق لتحليل الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) - وبناءً على ذلك تحليل مشروع كتاب «الوجود والزمان» بذاته-ذلك الذي يتحدد بواسطة انفضاض وانفتاح الدازاين (الوجود هناك في هذا العالم) على السؤال؛ واتخاذ مجمل عملية تفكيك الأنطولوجيا هدفاً له، وعلى وجه الخصوص حقل ما بعد الحداثة الديكارتية، التساؤل غير الكافي للوجود والذات...إلخ. إن هذه الثورة التي تستعيد الأحداث الماضية وتتأمل فيها بدقة تؤشر إلى انبثاق نظام جديد. أحدهم يود القول، على سبيل المثال، إن كل شيء يبدأ الآن من جديد مرة أخرى، يُؤخذ على أنه نقطة انطلاق للانخراط (l'en-gage: cf. langage) في مسألة الوعد من أجل بناء طريق مختلف تماماً عن الطريق السابق للتفكير، فتح طريق مختلف تماماً للتفكير، ينبثق كتحول (Kehre) جديد، الجديد إن لم يكن انقلاباً (Umkehrung) وانتقالاً-إيماءة عالية الغموض- بقايا التعليم ما زالت نائمة في امتياز السؤال.في الواقع، بدون

= الإيمان، إننا من الآن فصاعداً إن لم نأخذ في الحسبان هذه الثورة العميقة، فإننا سوف لا نستطيع أن نأخذ على محمل الجد الصيغة الآمرة لمثل هكذا تقويض أو تفكيك. وهذا يعود إلى عدة اسباب:

(1) إن هذا الأمر سوف يتضمن عوزاً كاملاً لفهم حالة الضرورة المتعذر إلغاءها للطريق، والذي من أفضلية ضيقه وخطورته يقود التفكير، حيث تسمح الضرورة من خلال ذلك، في وقت متأخر جداً، أن نرى بشكل مختلف، اللحظة المعطاة، فرادة ماضيها (الخرق، وطريق اللغة والكتابة) والتي تحفر أو تدرج فيه كل الباقي، ومن ضمنه الطريق في السؤال، الطريق خلف السؤال. حتى إذا كان الأمر يتطلب من المرء أن يرجع خطوة إلى الوراء، والفضل يعود بدقة إلى اكتشاف الطريق، فإن الرجوع لايعني نقطة انطلاق جديدة، من أساس جديد أومن بعض درجات الصفر.

(2) إن وجود نقطة انطلاق جديدة هو ليس فقط أمراً غير ممكن، ولكن أيضاً سوف لن يكون له أي معنى مهم بالنسبة للتفكير، والذي لايخضع مطلقاً إلى قانون النظام، أو حتى إلى عملية صناعة النظام في الفلسفة في واحد من أكثر موضوعاتها وأسئلتها وضوحاً.

(3) إن النظام الذي يُعهد أو يفوض إليه بطريقة التفكير الهايدغري في التفكير بذاتها هو ليس «نظام من الأسباب». إن ما يعزّز مثل هذا النظام عند ديكارت، على سبيل المثال، أنه يستدعي إحضار الأسئلة التي قد نقاشناها بالفعل مسبقاً.

هذه الأسباب وأخرى عديدة تحول دون البداية من جديد، حينما يكون الوقت فعلاً متأخراً، أو دائماً متأخراً. وبنية هذا الرهان أعلاه أيضاً يمكن لها أن تترجم على النحو التالي: «إنه بالفعل متأخر جداً، بل هو دائماً متأخر جداً». وحين تُفهم تلك الأسباب، فإن استعادة التأمل فيها أمر ممكن، وفي الواقع يجب فعله، بدلاً من أن ينحّي أو يعيد كل شيء، حيث يقود إلى استراتيجية أخرى وإلى علم طبقات آخر. إن رحلة هايدغر تعبّر، وتؤسّس، أو تدع طبقات يقينية حتى الآن بالكاد مرئية، أقل ضخامة، وبعض الأحيان تقريباً غير مدركه بالحس تظهر وهي مهمة بالنسبة لهايدغر بقدر ما هو الأمر بالنسبة إلى أي واحد آخر. =

ويأتلف مع مفهوم الوعد الأكثر جوهرية في شكل وصيغة أفضل وعد،

= ففي حالة ندرتها، أوهشاشتها، فإن هذه الطبقات تظهر بشكل بارز وواضح بعد الحادثة، إلى درجة أنها تعمل على إعادة بناء المكان. ولكنها تفعل ذلك فقط من خلال تحديد مهام كثيرة للتفكير، والقراءة. إن الأمر الذي يعنينا حول تلك المسألة، وفي المثال الذي يهمنا هنا، هو بدقة السؤال الأصيل الحقيقي للمسؤولية. إن هذا الأمر الأخير هو أكثر أهمية من أي شيء آخر بكثير، ومن الآخر، وحتى أكثر أهمية من المثال. على هذا الاساس، يمكن للمرء أن يبحث في مجمل أعمال هايدغر، قبل أن يكون هناك أي سؤال عن رهان الوعد في اللغة، قبل أي سؤال للانخراط، قبل أن ينتظم امتياز السؤال في سؤال، قبل عام 1958 -إذ كان لأحدهم أن يؤرخ للمعطيات-لأن العلامات والإشارات تسمح للواحد أن يموقع مقدماً وفي ضرورتها الطريق الذي يكتشف. هذه العلامات والإشارات توجد، ومن الأفضل لنا الآن أن نستعد جيداً الآن كي نميّزها، ونفسّرها، ونعيد إدراجها. وهذا الأمر نافع ليس فقط من أجل قراءة مثمرة لهايدغر ولكن أيضاً من أجل خدمة القنوات التأويلية أو الفلسفية. ودائماً خلف التأويل الضروري، إن عملية إعادة القراءة ترسم طوبولجية جديدة من أجل مهام جديدة، لأن ما تبقى يتموقع في العلاقة بين تفكير هايدغر وأماكن أخرى غير مطروقة في التفكير-أو الانخراط-الأماكن التي يتصورها الواحد كحقول ولكن ليس (للأخلاق أو السياسة، ولكن أيضاً، مرة أخرى، للفلسفة، والعلم، وكل العلوم، مباشرة، تلكم المقالات غير المستقرة وغير المتموقعة: اللسانيات، والشعريات، والذرائعيات، وطرائق التحليل النفسي...إلخ).

مالذي يمكن أن تكونه، بطريقة تأملية واستعادية، تلك العلامات والإشارات أدناه عن هايدغر؟ في ملاحظة من تلك النوع، كل ما أستطيع فعله هو أن أشير إلى البعض القليل المهم منها من مجموع الأخريات، الأكثر جفافاً في الأسلوب.

A: إن كل ماهو موجود في كتاب «الوجود والزمان» (الفقرة 58, 59, 60) يتعلق بمعنى «الاحتكام» (Rufsinn) والأنساب (أكثر من المسؤولية أو الملومية)، الذنب (Schuldigsein) قبل أي وعي أخلاقي.

B: كل شيء في كتاب «الوجود والزمان» وفي كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» =

وعليه فإن مايعلنه الوعد (Versprechender) هو اليوم قبل البارحة: اليوم

= يتعلق بالقرار (Entschlossenheit) وإمكانية الافتراض (übernehmen) المهمة (sendung)، انظر كتاب: «مدخل إلى الميتافيزيقا»، p50 38، وبناءً على ذلك، يتعلق بما يحدده ويعينه التساؤل الأصيل. الانفتاح على مهمة السؤال، والمسؤولية، والقرار، والعلاقة في السؤال التي تستلزم أو تفترض بالضرورة بواسطة التساؤل بذاته. إنها لاتختلط معه. إن السؤال لايتوقف أو يتعطل، ولكن يساند ويؤازر شفقة أخرى يمسك بها ويعتمد عليها (La question n'est pas suspendue mais soutenue par cette autre piété,tenue et .suspendue à elle)

C: إن كل شيء يتعلق بماهو جدير «بالاعتماد» (Verlässlichkheit)، كنمط يقيني أصيل من الثقة. انظر في العمل اللاحق: «أصل عمل الفن»، واسمحوا لي بالإشارة إلى عمل آخر هو: «الحقيقة في الرسم»:

La vérité en peinture, (Paris:Flammarion, 1979), P.39ff (trans.Geoff Bennington and Ian McLeod, *The Truth in painting* (University of Chicago Press, 1987), P.34ff.

D: كل شيء يتعلق بكلمتي «نعم» و«لا»، القول (Sagen) الذي هو ليس، بشكل أولي، منطقياً أو تعبيراً افتراضياً (Aussagen) في الفقرة المقتطفة من «الطريق» للفيلسوف شيلنغ، والذي علاوة على ذلك، تعامل بشكل متماثل ومتساوق مع مسألتي الإيجاب والسلب. انظر الصفحات اللاحقة: p143,119.

E: كل شيء يتعلق بـ «الوعد» (Versprechen or Verheissen)، على سبيل المثال، «بماذا يدعى التفكير؟» (انظر فوق،n-4) .

ولكن بما أن هدفي يجعلني مرتبطاً بامتياز بأشكال التجنب (Vermeiden) ولاسيما، وعلى نحو رقيق، بالصمت المسرحي ذي العلامات العملية (على سبيل المثال، العلامات المقتبسة أو العبور-من خلال)، وأنا الآن أتحرك باتجاه المثال الثالث للعبور من خلال: علامة الاستفهام. وقد اقترح هايدغر، أولاً، إن علامة الاستفهام بعد الأساس (Das wesen)؟ أو الكلام (der Sprache) تخفيف أو إضعاف ماهو ربما طموح أو أمرمألوف في عنوان المقالة «في ماهية =

الذي حدث مسبقاً، من خلال بعض من المعاني، حتى قبل أن ندعوه،

= **اللغة**». الآن وبعد أن تّمت الإشارة إلى تلك الثقة في الوعد والإيماءة الحقيقية للتفكير، ومجالها الملائم أو السلوك (Gebärde)، يستنتج هايدغر ضرورة-الضرورة اليقينية لا تكون مختلطة مع اليقين الدوغمائي الجازم-العبور مرة أخرى من خلال علامات استفهام. انظر المصدر اللاحق:

die Fragezeichen weider streichen, p180, (76).

(دعنا نمنح أنفسنا قسطاً من الراحة للحظة: نحلم بالصورة التي سيبدو عليها الجسد الهايدغري في يوم ما، مع كل مايتطلبه من استخدامات واتساق مطلوب، حين تفرض العمليات الفكرية بواسطة هايدغر في لحظة أو في أخرى خطوة الإنجاز والتنفيذ: «تجنب» كلمة «الروح» هي أقل الكلمات التي تكون مسوّرة بإشارة العلامات المقتبسة («»)، ومن ثم، تعبّر عن الأسماء التي تشير أو تعزى إلى العالم أينما يتكلم الواحد عن شيء ما مثل أن الحيوان لايمتلك دازاين (الوجود هناك في هذا العالم)، وبناءً عليه، فإنه لايمتلك عالماً أو بالكاد يمتلك عالماً صغيراً جداً، ثم، مكان كلمة «وجود» هي في كل مكان تحت العبور، وأخيراً «العبور من خلال»، ولكن بدون عبور كل علامات الاستفهام عندما يكون سؤال اللغة هو الحاضر، أي، بشكل غير مباشر...إلخ. المرء يستطيع أن يتخيل المظهر الخارجي للنص المعطى فوق هذا الإزعاج والضيق، والاجترار، والصمت الشره لذلك الحيوان -الآلة الحيوانية و«منطقها» الحقود المعاند. هذا لايكون فقط ببساطة لأنه «بدون روح» ولكن أيضاً باعتباره شكلاً من أشكال الشر. هذه هي القراءة الضالّة المشاكسة لهايدغر. والآن نعلن انتهاء الاستراحة.)

إلى هذا الحد، ذلك أنه في هذا الوضع المنفرد والذي يربطه مع رهان من هذا النوع، على الرغم من أنه «إصغاء» (Hören) و«ترك نفسها لتقول» (Sichsagenlas-sen) هو ليس تساؤل (kein Frage)، ومن ثم، يقول هايدغر «ينبغي لنا أن نستمر في أن نعبر عن الأشياء الغامضة من خلال علامات الاستفهام». حيث يضيف: إن هذا لا يعني الرجوع إلى الشكل الاعتيادي المألوف للعنوان. إن هذا ليس أكثر من الممكن، ذاك الذي لايعني- يضيف هايدغر - رجوعاً إلى الشكل المعتاد للعنوان. إن «ترك نفسه أن تقال» يحثّ على العبور عبر علامة الاستفهام وهو =

= ليس انقياداً إلى صيغة مجهولة، أقل بكثير من الإذعان غير النقدي. ولكن فقط نشاط سلبي مشغول يخضع كل شيء للإنكار الذي يعبر من خلاله (une dénégation raturante). إنه يوقع وينقش. قبلنا، قبل كل شيء، تحت أو فوق كل شيء، إنه ينقش أو يوقع السؤال، السلب أو الإنكار، إنه يجذب كل تلك الأشياء بدون حدود لتتطابق مع اللغة أو مع الكلام (Sprache). الكلام، أولاً، ينبغي أن يتضرع أو يتوسل، يعنون ذاته إلينا: يضعنا في يقين ثقته، وجدارته، ويعتمد علينا، حتى وإن كان قد فعل هذا مسبقاً بالفعل (muss sich die sprache zu-vor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben). إن كلمة مسبقاً بالفعل هي كلمة أصيلة هنا، قول شيء ما عن ماهية وجوهر الكلام وما يتعلق به. تلك اللحظة، في الوقت الحاضر، إنها تودع أو تعنون ذاتها إلينا، إنها مسبقاً وبالفعل أنجزت ذلك، وإن هذا الماضي سوف لن يعود، لا يمكن أن يكون مرة أخرى حاضراً، إنه دائماً يرجع إلى الوراء إلى حادثة أقدم، والتي تجعلنا ننخرط أو نشارك في ختم هذا الانخراط. إنه هوية هذا القادم الذي يعنون الكلام (Zusprache) ذاته. وفي مناسبتين يكتب هايدغر هذا، وهو بالحقيقة عصي على الترجمة أو يبدو أنه يهزم الترجمة، انظر المصدر اللاحق:

(*Die Sparache west als dieser Zuspruch*), P.180-81,(76).

وعند الفاصل بين الخطوط، يقدم المترجم الفرنسي صياغتين مختلفتين:

(1) الكلام ينشر ذاته ككلام معنون (La parole se déploie en tant que cette parole adressée).

(2) الكلام ينشر ذاته كعنوان (La parole se déploie en tant que cette adresse). (إن الترجمة الإنكليزية تمتلك شكلين أو نسختين مختلفتين: (1) «اللغة تدوم على أنها اعتراف»؛ (2) «اللغة هي نشاط كهذا الوعد» (ترجمة 76). كلا الترجمتين صحيحتان، حتى وإن كانت كلتاهما مدانتين باللاتكامل وتحاولان بلا جدوى أن تكونا متكاملتين. إن العنوان هنا، حالاً، هو الاتجاه، والعلامة، عملياً العلامة الفاصلة (،) للعلاقة (zu) ومضمون ما يعنون إليه من الشأن المراد (prévenance). وأحد المعاني الشائعة لكلمة (Zusprache) هو: (العون، العزاء، العظة) في الشأن السابق دائماً لتلك المناشدة المعنونة إلينا. ليس فقط في الكلام (Sprache)، =

(printemps. ذلك الوعد يعلن أو يرحب بمن أخذ مكانه مسبقاً «قبل» القبل- هذا الذي يحمل صفة السلطة الزمانية أو التاريخية، التي تؤشر

= ولكن في اللغة أيضاً، الانخراط الذي ينجذب في اللغة بقدر ما ينجذب إلى الكلام. الكلام ينجذب إلى اللغة. ومايقوم بنشره هنا (west) هو ماهية (Wesen) اللغة. كل لغة في ماهيتها ينبغي أن يعاد نشرها بطريقة أخرى على أساس ما يكتب في هذا الطريق:. انظر المصدر اللاحق:

Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesen», P.181, (76).

إن علامة: (النقطتين الشارحة)، تمحو وظيفة الرابطة وتقوم بمهمة «العبور من خلال» إلى الجهة الأخرى. العبور من خلال «الوجود»، وليس من خلال الماهية. في مكان هذا المحو أو تلك العلامة (علامة النقطتين الشارحة)، إن «رابطة الوجود» تعيد تعريف وإدخال الارتباك إلى هذا المكان وتبدأ من جديد عملية الترويج للسؤال فقط من حيث تدع ذاتها ويتم تجاوزها.

إن التفكير حول مسألة الحدوث (Ereignis) يأخذ اتجاهاته ومواقفه من هذا الإذعان والقبول، والذي يستجيب - وينخرط - إلى العنوان. إن الإنسان الأصيل فقط هو الذي يصل إلى هدفه من خلال تلك الاستجابة أو المسؤولية. وهذا على الأقل يحدث حينما يقبل الإنسان أن يمنح ذاته كلها إلى الخطاب المعنون والموجه إليه، ذلك الذي هو عنوانه، ذلك الذي يكون فقط أمراً صحيحاً له في تلك الاستجابة. وبعد تسمية الحدوث في هذا النص، يستدعي هايدغر الوعد الذي لايُطوق أو يتجول حول الفراغ. «إنه مسبقاً وبالفعل ممكن لمسه» (Sie hat Schon getroffen). ومن يكون ذلك الوعد غير الإنسان وحده فقط؟

«Denn der Mensch ist nur Mensch,insofern er dem Zuspruch der sprache zugesagt,für die Sprache,sie zu sprechen,gebraucht ist » p.196 90.

وفي مؤتمر مدينة (إي سكس) كنت قد أشرت إلى هذا الأمر أعلاه، وقد ذكّرتني الباحثة فرانكويس داستر بفقرة مهمة من محاضرة هايدغر **«الطريق نحو الكلام»** (**Unterwegs zur sprache**)، والتي في الواقع تطرح السؤال. وأنا أهدي هذه الملاحظة إليها كرمز إقرار بالفضل وعرفان الجميل.

إلى مجيء الحادثة (Ereignis, Geschehen)، والتي تؤشر إلى وجوب أن نفكر من أجل أن نقترب من معنى ماهو «روحي» (Geistliche)، الروحي المختبئ تحت غطاء ما هو مسيحي أو تحت غطاء التصورات الأفلاطونية. إن هذا «الوجوب»، في ذلك هو «أننا ينبغي أن نفكر» في الحقيقة طبقاً لنمطها المتشكل من أجل «الوعد». التفكير بأمانة وإخلاص ذلك الوعد، والذي يعني أنه فقط يكون ما ينبغي أن يكون إذا أُصغيَ إليه وإذا تم سماعه وإطاعته.

نحن، فقط، رأينا، الآن، لماذا استخدام كلمة مثل كلمة «روحي» (geistlich) لايستحسن أو لاينبغي أن تكون ذات مدلول مسيحي. ولماذا، وعلى الرغم من الكثير من المظاهر، إن تراكل، أو على الأقل أشعار تراكل لاينبغي أن تكون أساساً ذات مدلول مسيحي. وهايدغر، هنا، ينقش أو يسجل بدقة شواهد العلامات المقتبسة(«») المخفية غير المنظورة في استخدام الكلمة ذاتها. وعليه فإن هذه الكلمة تنقسم بواسطة الاختلاف الداخلي لها. أما فيما يتعلق بصفة «الروحي» (geistig)، والتي كما رأينا ولاحظنا، أن هايدغر يستخدمها على نطاق واسع بدون كتابة إشارة العلامات المقتبسة («») ويضمنها تفكيره بشكل مستمر منذ عام (1933)، فإنه يرسلها، الآن، بشكل وحشي وقاس، وبدون أي لغط كبير. ومع ما يمكن أن يبدو كأنه إثم فاضح يفتقد إلى الاتساق والتماثل، فإن هايدغر يتظاهر كما لو أنه لم يحتفل بـ «روحية الروحي» على مدى أكثر من عشرين عاماً. فعلى أساس هذه الكلمة، وتحت عنوانها وإسمها، ومن هذا العلو الواضح، كان هايدغر قد أعلن عن كل أشكال «العوز والفقر أو الفقدان المدقع للروح»، وهو

الآن يحفر في هذا الحشد الضخم والخام غير المتقن الشكل لمفاهيم تراث الميتافيزيقا- الأفلاطونية، ذلك التراث المسؤول عن انحطاط واضمحلال النوع أو الدال عليه. فساد النوع البشري في اختلافه الجنسي. هنا، يميّز ويشخص هايدغر الفلسفة الأفلاطونية بمجملها في هذا الوصف أعلاه. إن من المستحسن، هنا، أن نقتبس الفقرة التي يظهر فيها مرة أخرى ذلك التجنب أو التفادي (vermeiden) للروح، إيماءة التجنب والتفادي، التي ذكرتها في بداية هذا الكتاب. فهي تُردد، هنا، الصدى المتأخر لذات الكلمة التي تظهر في كتاب «**الوجود والزمان**» (**Sein und Zeit**)، لربع القرن السالف. ولكن الهاوية من الآن فصاعداً سوف تتوسع لتضم ليس الصدى فحسب، بل هذا الرنين الواضح لتلك الكلمة. ولقد لاحظ هايدغر، فقط، بأن كلمة «الروحي» (geistlich) لاتمتلك المعنى المسيحي. ثم يدّعي أو يتظاهر متعجباً بطرح سؤاله اللاحق لماذا يقول أو يستخدم الشاعر تراكل كلمة «روحي» (geistlich) وليس الفجر العقلي (gistige Dämmerung) أو المساء الروحي؟ هنا، أدناه، النص الذي يبرهن على تلك النقطة.

«ومن ثم، لماذا، لم يتجنب (vermeidet er) تراكل كلمة «الروحي» (geistig)؟ لأن كلمة العقلي أو الروحي (Geistige) تسمي الضد المقابل، أي، المادي (stofflichen). هذا الضد يمثل (stellt....vor) الاختلاف بين هذين الحقلين، (أي، الحسي والروحي)، وفي داخل سياق اللغة الأفلاطونية الغربية، يسمى بالهاوية (kluft) أو الهوة التي تفصل العالم ما فوق الحسي (noeton) عن العالم الحسي (aistheton).

وعليه فإن مفهوم الروحي يُفهم هكذا (Das so verstandene

(Geistige، وفي الوقت ذاته يصبح مفهوماً عقلياً، وفكرياً وإيديولوجياً، يعود ويرجع مع كل تعارضاته وتناقضاته إلى مسألة إدراك عالم (Weltansicht) انحطاط النوع أو الجنس (Verwesenden Geschlecht) أو النوع أو الجنس الذي في تحلل وتفسخ» (p.59 178-79).

إن مسألة انحطاط «الروحي» إلى مرتبة ما هو «عقلاني» و«فكري» و«إيديولوجي»، هو في الواقع، الأمر الذي شجبه وأدانه هايدغر في عام (1935). وانطلاقاً من وجهة النظر تلك، فإن استمرار وتواصل ملاحظاته بهذا الشأن تبدو أمراً مقرراً لايقبل الجدل. ولكن، وفي العام نفسه، كان هايدغر يتحدث عن هذا الموضوع تحت ذريعة اسم الروح (Geistigkeit) وليس تحت اسم ما هو إكليروسي (Geistlichkeit) ديني، وخصوصاً، ليس ذلك المعنى الإكليروسي اللامسيحي. إنه يتحدث تحت اسم ما يعرفه ويحدده كأصل أفلاطوني لسوء التأويل وانحطاط الروح. على الأقل إنه يمارس ويعمل هذا الأمر حرفياً، منذ أن بدأ يتواصل في خلق ونحت كلمة الروحي أو العقلي (geistig)، ولكن التمييز بين الخطاب والشيء الآخر (على سبيل المثال الروح)، والذي يتحدث عنه هايدغر، هو بدقة، ليس وثيق الصلة هنا إلا مع الأفلاطونية- المسيحية.

تلك هي، بالحقيقة، مقاربات سالبة لماهية وجوهر الروح. ففي معناها الشائع المناسب، كما تسمح لنا مقاربات كلٍ من الشاعر والمفكر، فإن الروح، هنا، لا هي تعني الروح بالمعنى المسيحي ولا هي تعني الروح بالمعنى المطروح في ميتافيزيقا العقلية الأفلاطونية.

ماهي حقيقة الأمر إذن؟ ماهي الروح (Geist)؟ من أجل أن نجيب

عن هذا السؤال في نمط إيجابي، ينبغي لنا، أولاً، أن نظل نصغي باستمرار إلى الشاعر تراكل وإلى استحضارات هايدغر عن مسألة توهج الروح.

الروح في توهج: كيف نصغي أو نفهم هذا المعنى؟

فهذا المعنى لا هو بشكل من الأشكال ولا هو بمجاز من المجازات. هايدغر، هنا على الأقل، يناقش ويعترض على أي قراءة بلاغية منمّقة لذلك المعنى[1]. ويمكن للمرء أن يحاول إحضار وجلب مفاهيم البلاغة لحملها هنا فقط بعد التأكد من بعض المعاني الملائمة لمفهوم واحد أو للمفاهيم الأخرى اللاحقة، مثل، «الروح»، و«التوهج» في مثل كذا وكذا لغة محددة ومقررة، وفي مثل كذا وكذا نص، وفي مثل كذا وكذا جملة. فنحن بعيدون عن ذلك، وكل شيء يرجع إلى تلك الصعوبة الأولى.

ولأني لست قادراً على تتبع هايدغر هنا خطوة بخطوة، فإنه ينبغي علي ببساطة أن أرسم نوعية القراءة التي أعتزم اقتراحها مع البعض من السمات أو الميزات. ولكن السؤال هنا: لماذا تلكم السمات أو الميزات تحديداً؟ والجواب هو: لأن موضوع أو فكرة السمة أو الميزة، سوف تعمل أو تصنع - إذا جاز التعبير - نقشاً أو ثلماً ضمن ذلك التوهج للروح نستطيع أن نرى من خلاله حقيقة الأمر بشكل أكثر

(1) في تلك النقطة أجيز لنفسي أن أشير إلى المصدر اللاحق:

La mythologie blanche in Marges de la philosophie (Paris: Minuit, 1972), p. 249-324 [207-71], and «**Le retrait de la métaphore,**» in *Psyché: Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 63-93 [trans. Enclitic, 2:2 (1978) p. 5-34].

وضوحاً. والسمة أو الميزة، هنا، سوف تكون شيئاً مختلفا تماماً عن ما نعنيه نحن في اللغة الفرنسية بالنكتة اللطيفة (trait d'esprit).

السمة أو الميزة الأولى: إن هايدغر لم يرفض، ببساطة، تحديد «الروح» كنفس وروح (pneuma,spiritus) في الفقرة التي اعتزم اقتباسها. في الواقع، هو يشتق ذلك، ويؤكد الاعتماد على «النفس»، و«الريح»، و«التنفس»، و«الإلهام»، و«الزفير»، و«التلهف والندب» فيما يتعلق بمعنى التوهج. هذا لأن الروح توهج أي أن هنالك نفس وروح (peneuma,spiritus). ولكن الروح، التي يتحدث عنها هايدغر، ليست هي الأولى، ولا هي أصل النفس أوالروح.

السمة أو الميزة الثانية: في هذه الحركة، يبدو أن اللجوء إلى ملاذ اللغة الألمانية أمر متعذر رفضه. فهي على مايبدو تريد أن تجعل من دلالة لفظة (semantics) الروح أن تعتمد على «المعنى الاصلي» (ursprüngliche Bedeutung) المودع في الأسلوب المميز لطبيعة اللغة الألمانية.

السمة أو الميزة الثالثة: إن التحديد الإيجابي للروح-الروح في توهج-يمثل الإمكانية الداخلية لما هو أسوأ، والذي بالفعل تم تقديمه. فالشر يمتلك أصله وأساسه في الروح ذاتها. إنه ولد من الروح ولكن، بدقة أكثر، ولد من الروح التي هي لا تحمل معنى الميتافيزيقا الأفلاطونية الروحية. إن الشر لا يقف في صف واحد إلى جانب المادة أو إلى جانب المادة المحسوسة والتي هي، عموماً، في مقابل أو على الضد من الروح. إن الشر، هو بلا شك، أمر روحي، إنه أيضاً الروح (Geist) من حيث إن هذه الازدواجية الداخلية الأخرى هي التي تصنع

روحاً واحدة في شبح شر الآخر. في الفقرة التي سوف اقتبسها، هذه الازدواجية، في الواقع، تؤثر في كل التفكير، بما في ذلك الرماد، بياض الرماد الذي يعود، في أصله، إلى القدر المبدد الذابل والمستهلك، إلى حريق التوهج الذي يحرق ذاته. ولكن السؤال هنا: هل هذا الرماد هو خير أو شر التوهج؟

في البداية دعني أترجم بعضاً من السطور قبل أن أختار بعضاً من السمات والميزات الأخرى:

ولكن السؤال هنا، مرة أخرى، هو: ما هي الروح؟ ففي قصيدته الأخيرة «كرودك» (Grodek)، يتحدث الشاعر تراكل عن مسألة «الحريق المتوهج للروح» (heissen Flamme des Geistes) (p. 201). الروح فجأة تبدو وتصبح أمراً جدياً، الروح في توهج: (das Flamme)، وهذا التوهج ربما فقط يشير بأن الروح تزدهر (ذلك هو النَفس، ein Wehendes). من اللافت للنظر حقاً أن الشاعر تراكل لا يفهم الروح بشكل ابتدائي كنفس (pneuma) ولا أيضاً يفهمها بالمعنى الروحي (nicht spirituell). الندرة الشديدة لظهور أو تداول تلك الكلمة عند هايدغر، ولكن يفهمها بمعنى الوهج الذي يتوهج أو التأجج بذاته (entflammt). ما هو ملائم للروح هو التأثير العفوي الذاتي والذي لايحتاج إلى التخارج (أن يكون خارجياً) للإمساك بالنار أو إشعال النار، فمن أجل أن يجتاز بنشوة وُجِد خارج ذاته؛ إنه يعطي ذاته الوجود خارج ذاته، كما سوف نرى. إن الروح في توهج تعطي وتقبض على النار كلها عن طريق ذاتها، لما هو خير وما هو شر، لما هو أحسن وما هو أسوأ، بما أنها أيضاً تؤثر بذاتها في الشر وهذا هو الطريق أو الممر

خارج ذاتها، إنها تنهض (إنها تقتنص وتصطاد، aufjagt) ، إنها تحل محل (تعزل أو تخلع أو ترتعب، تحول أو تنفى)، (entsetzt) كلها كلمة واحدة، حيث الدلالة والمعنى السيمانطيقي (دلالة الألفاظ) يلعب دوراً مهماً في هذا النص للشاعر تراكل، والتي قريباً سوف تعيد وتكرر ظهورها في الاشتقاق الإيتمولوجي (المتخصص بجذر الكلمة) «للروح» حيث تؤخذ بعيد عن متناولنا (ausser Fassung bringt)، إنها الاحتراق الذي هو تألق الوهج الأحمر. إن ما لايحرق ذاته، هنا، هو الوجود خارج ذاته (das Ausser-sich) الذي يضيء ويخلق شعاعاً متواصلاً، والذي أيضاً، مع ذلك (indessen auch) يبدد بشكل متواصل لا يكل ويستهلك كل شيء عالٍ بما في ذلك أيضاً بياض الرماد (in das weisse der Asche verzehren kann).

حقيقة «إن التوهج هو أخ شرعي للشحوب» هو الأمر الذي قرأناه في المقطع الشعري «تحول الشر» (Verwandlung des Bösen 129). فترى كل يتصور «الروح»، هنا، على أساس الماهية والجوهر الذي تمت تسميته في داخل المعنى الأصيل (in der ursprünglichen Bedeutung) لكلمة «الروح» (Geist)، لأن الكلمة الأخيرة تعني: أن يكون مقذوفاً بك (aufgebracht)، منقولاً، (أو منفياً، أو مُرحلاً، (entsetzt)، مرة أخرى-وأنا أعتقد أن هذا المحمول لتلك الكلمة هو المحمول الأكثر تحديداً) خارج ذاته (179) p59-60 .. (ausser sich).



الفصل العاشر

لا هذا المكان هو المكان المناسب ولا هذا الوقت هو الوقت المناسب-إنه متأخر جداً-لإعادة إيقاظ الحروب الإيتمولوجية (المتعلقة بجذر الكلمة)، ولا أنا، مع ذلك، غالباً ما يغرّني فعل هذا الأمر، إن كل تلك الأشباح ترفرف على أجنحة هذا «المعلم الكيمياوي»، كما يود أرتود (Artaud) قول ذلك. لكن واحداً من أكثر الأشباح توجساً وقلقاً بين فلاسفة الكيمياء سيكون مرة أخرى الفيلسوف هيغل، والذي أحاول أن أظهره في مكان آخر[1]، معيناً ومموضعاً خطوط الطريق

(1) مجلة المراة الألمانية، انظر خصوصاً الصفحات اللاحقة:
(p14, 22, 31, 70, 106, 262- 639 8, 14, 15, 24 59 91, 235). ومن خلال هذا المعطى، نحاول أن نؤشر إلى تواصلية التراث في تلك الأماكن التي هي متعلقة بجذر كلمة «النار»، و«المدفأة»، و«الحارس»، و«فكرة الانمحاء»، وإنه من الملائم هنا اقتباس هيغل مرة أخرى: «نحن سوف نرى في تاريخ الفلسفة، أنه وفي أقطار أخرى عديدة في أوروبا، تتم رعاية وتهذيب العلوم وبنية العقل مع عاملي الحماسة والتأمل، في حين تتلاشى الفلسفة وتهلك في ذاكرتها الحقيقية ومشروعهـا، ويوضع إسمها جانباً، ولكنهـا مـع ذلك تحفظ كميـزة خـاصة (Eigentümlich) للأمة الألمانية. نحن قد استلمنا من الطبيعة المهمة الخاصة العليا (den höheren Beruf) لوجود حراسة النار المقدسة (die Bewahrer dieses heiligen Feuers)، كما قامت عائلة يوملبدي في أثينا بحراسة أسرار يوليسس وقام سكان جزيرة سامثريس بمهمة المحافظة والاهتمام بالعبادات =

السالك عنده من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح في هذا الاحتراق المتوهج، الذي تنطلق منه فوحات التخمر السامية، حيث تنهض الروح (Geist) -الغاز-أو ترتفع، ترتفع فوق جسد الميت المتعفن والمتفسخ، نحو باطن ذاتها في الإلغاء (Aufhebung).

دعنا نترك الإيتمولوجيا والأشباح-ولكن أليس هذا السؤال هو السؤال ذاته؟-ونركّز، بشكل مؤقت، على طبيعة وحقيقة المنطق الداخلي لذلك المقال عن «الروح»، أو بدقة أكثر، تتبّع الطريق نحو باطن الروح، أو على الأصح، نحو تشكل وتعين تلك الدواخلية أو الباطنية الحميمة لذات الروح. هذا التدجين والترويض أو التأهيل في المكان الذي تظهر فيه بوادر التفكير في الروح، في أكثر معانيها اصطلاحية، عندما تتوهج، سواء كان توهجها نحو الأحسن أو نحو الأسوأ، حيث تحترق فقط في موقد لغة واحدة. وقد قلت فقط للتو شيئاً عن هذا الأمر، حينما حددت اللاتجانس المزدوج الذي يعين

= السامية، كما هو الحال في ماضي عالم-الروح (der weltgeist) الذي حفظ أمة اليهود لمهمة الوعي الأسمى من أجل أن تنبثق تلك الأمة في الوسط كروح جديدة «انظر المصدر اللاحق: *Lectures on the History of philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1958), P.1-2.. إن هذا الكلام بدا (أيضاً) بواسطة استحضار «كل قوى الروح» «روح العالم» و«الروح النقية». في تلك النقطة، وفي هامش خطاب الافتتاح للجامعة، يلمح هايدغر إلى مصطلح الفيلسوف هيغل «الشبح الباهت» (schale Gespents) بالتعارض مع الجدية والحاجة الأسمى للتفكير البروسي. فيما يخص تأويل هيغل لليهودية انظر إلى المصدر اللاحق: *Glas*, P. 43-105. وفيما يتعلق «بارتباط مفهوم الروح عند هايدغر» أو ارتباطها بما يمكن أن يحدث،على سبيل المثال، في الحديث، «مع الشبح أو مع روح مارتن»، انظر المصدر اللاحق: *Lacarte postale* , P.25-26 21.

اقتران اللغة اليونانية - والألمانية. ولكن ما الذي تم توضيحه، فعلاً، في هذا الموضوع؟ كما يبدو، إننا نمتلك كلمة «الروح» أو أنها ترد في ثلاث لغات: اليونانية (pneuma) واللاتينية (spiritus) والألمانية (Geist). وبالطبع لم ينحِ أو يجرد هايدغر دلالات المعنى الضخم لكلمات «التنفس»، و«الإلهام»، و«أخذ النَفس»، المطبوعة والمحفورة في اللغة الإغريقية أو اللاتينية. فهو يتحدّث، ببساطة وبوضوح، قائلاً: «إن تلك الكلمات هي كلمات أقل أصالة في التعبير عن الروح»[1].

---

(1) من جانب آخر، إن هذا يمكن له أن يرجع إلى نقطة معينة وفي نمط تقليدي، إلى التحفظات التي تمت صياغتها عن طريق هيغل في كتاب «فينومنولوجيا الروح» (انظر أعلاه، الفصل الثالث، الملاحظة الأولى).ولكن من جانب آخر، الواحد يستطيع أن يناقش ذلك الفصل والتمييز بين الروح (pneuma) من جهة، والتوهج، أو غاز النار والذي يؤشر معناه فقط من خلال كلمة الروح من جهة أخرى. من المؤكد أن الأشياء هنا أكثر تعقيداً وتركيباً من هذا التصور الذي نطرحه. الواحد، أولاً، ينبغي أن يستدعي ذلك، في الروح (xv 478a 15 De spiritu)، فأرسطوطاليس يتكلم عن «نار النفس». مع هذا، فإن من الصواب القول: إن كلمة (psyché) ليست هي كلمة (pneuma)؛ وأرسطو يحاول أن يربطها (pneuma) في الواقع مع النار الشمسية والحرارة ومع البخار والغاز اللذين لهما نتائج طبيعية مؤثرة. ولكن خلف تلك النقطة تنفتح المشكلة الضخمة هنا عن طريق تحديدات العلوم الطبيعية. إنه من الصعب تماماً فصل الروح (pneuma) عن الحرارة والنار، حتى إذا كان منبع تلك النار والحرارة يبقى أمراً «طبيعياً» كالشمس. وأحب أن أشير هنا إلى التحليل الغني الذي قدمته الباحثة هيلين لوندز في بحثها:

«Qu'estce qu le psychique».. in *Philosophia* (1985-86), p.15-6.

على سبيل المثال، اللاحق، في العلاقة بين السائل المنوي والنفس: «إن حرارة الحيوان هي ليست نار ولكنها نفس(phcuma)، هواء حار، غاز. إن طبيعة النفس مماثلة ومشابهة للعنصر النجمي أو الكوكبي. النار لاتحدث أو تولد الحيوان، =

ولكن المكانة الأصيلة للتعبير عن الروح، يخصصها هايدغر تحديداً وفقط للغة الألمانية التي تمتلك ناصية المعنى، وتستطيع من ثم أن تقوله بثقة، داخل المثلث أو الثالوث اللغوي التاريخي-أي، اللغة اليونانية، واللاتينية والألمانية-وفقط إذا مُنح المرء نمطاً من تاريخ المعنى للكلمات اللاحقة: «الشيء»، و(pneuma- spiritus- Geist) والتي تنحدر معاً كلها من أصل أوروبي، وفقط بواسطة تلك الطريقة التي تم بها تأويل الروح بهذا الشكل، تحمل تلك الكلمة نفسها خلف أو قبل حدود أوروبا الغربية في مزاعمها وتصوراتها المألوفة.

ولكن ما الذي يقوله هايدغر، حقاً، إلى ذلك الذي لا يلوم أو يوبخ نفسه على مسألة عدم الاهتمام باللغات الأخرى؟ أولاً وقبل كل ذلك، ربما، بماذا يفكر في لغته؟ - فالمرء لا يستطيع أن يفكر خارج حدود اللغة- فهذا أمراً يقوم، في الواقع، على أساس ما يحدث في داخل مثلث الترجمة لكلمة الروح في اللغة اليونانية، واللاتينية والألمانية.

= ومن الواضح أنه لايوجد أي موجود قط يتكون ويتشكل عن طريق النار سواء كان موجوداً رطباً أو جافاً. على العكس من ذلك، فإن الحرارة الشمسية لديها القوة لتوليد دفء الحيوان، ليس فقط هذا الدفء الذي يتبدّى ويتجلّى في السائل المنوي، ولكن إذا انتجت بعض البقايا والترسبات الطبيعية، فإنها أيضاً تمتلك، وليس أقل من السائل المنوي، المبدأ الحيوي للحياة. وكونه ينبعث بواسطة الذكر، فإن مبدأ النفس يوجد مُتضمن ومحتوى في الجسد المنوي الذي يبعثه الذكر. إن مبدأ النفس يتضمن ليس فقط علاقته غير المنفصلة عن الجسم ولكن أيضاً يتضمن شيئاً إلهياً، أي، العقل والذي يوجد بشكل مستقل عنه. وفي الصفحة (294 يضيف الكاتب في ملاحظته: تحت مصطلح الروح (pneuma)، طبقاً لملاحظة الباحث ب. لويس، يفهم أرسطوطاليس معنى البخار، والغاز، والهواء، والسائل بشكل طبيعي»).

فهايدغر يريد أن يقول: إن الروح (Geist) في الألمانية تمتلك، بالواقع، معنى أكثر أصالة منه في كلمة (pneuma) (الروح في اليونانية) ومن كلمة (spiritus) (الروح في اللاتينية) ، ولكنها تاريخياً قامت من خلال علاقة الترجمة مع اللغة اليونانية واللاتينية التي تعاطى معها المفكر الألماني الذي يقطن ويسكن هذا المكان، حيث فقط خارج هذا المكان المثلث يستطيع الواحد أن يواجه ويلاقي يقينياً كل أنواع المعاني التي على الأقل متساوية القيمة عن الروح، فتلك المعاني تمثّل دعوة قياس مغرية لفهم كلمة الروح، ولكن محاولة ترجمة الكلمات التالية: (peneuma ,spiritus, Geist) في لغاتها الثلاث اليونانية واللاتينية والألمانية، والمتعلقة بالروح، توضح تقلباً تعسفياً وعنفاً وقسوة أساسية في اللغة وخاصة فيما يتعلق بمسألة الاستيعاب.

انا لا أرغب، هنا، في مناقشة وإثارة الجدل حول «المنطق» الحقيقي القوي لهذه الاستجابة، إذا كان الثالوث أو المثلث التاريخي للغات الثلاث يمكن له أن يغلق بشكل شرعي قابل للتبرير. ففي الواقع، يبدو أنه من الممكن له أن يغلق فقط من خلال فعل الرهان القاسي المتوحش. «الرهان» الذي يشكّل الكلمة الشائعة في مختلف الرموز والشفرات (القانون، طريقة التحليل النفسي) من أجل أن يقول بسرعة وبحزم شيئاً ما عن هذا التفادي والتجنب لكلمة الروح، والذي نحاول التفكير فيه هنا بحذر. إن مثل هذا «الرهان» يبدو، من ثم، يقيناً، ذا معنى ومهماً في ذاته، وفي مضمونه، ولكن ما يثير متعة اهتمامي، هنا، ببساطة قيمته كعلامة أو إيماءة، أو كما كان، للصيانة والحفاظ على السؤال الأساس التالي: ما الذي يبرر إغلاق هذا الثالوث اللغوي «تاريخياً»؟

وهل سيظل غير مفتوح في أصله وبنيته الحقيقية داخل سياق ما كان الإغريق، ومن ثم اللاتينيون يترجمونه بواسطة الروح (spiritus peneuma)، الكلمة التي تعني أيضاً الروح (ruah في العبرية)؟

إن التوضيح، هنا، مطلوب، أولاً، حسب ماترتأيه الأبعاد النهائية والقصوى لهذا السؤال؛ إن هذا السؤال هو السؤال الذي يبدو، في الواقع، أقل اهتماماً أو تعلقاً في التجنب التاريخي - كما اقترحت للتو على عجل - منه بالاهتمام في الحتمية الحقيقية والصارمة للتاريخ في شكلها العام من الحدود. إن ما يسميه هايدغر بالروحي (Geschichte)، وكل المعاني التي يربطها معه، سوف تنتشر في الحلول، التي هي التأسيس الحقيقي لهذا الثالوث اللغوي الذي تورد فيه كلمة الروح.

بدون أن أكون قادراً، هنا، على استحضار الجسد الضخم للنصوص النبوئية وترجمتها، وبدون عمل أي شيء أكثر من عملية استرجاع ما يجعل قراءة التراث الكامل للفكر اليهودي ممكنة كمعين لاينضب[1] للتفكير بالنار؛ وبدون اقتباس الدلائل والشواهد من أناجيل دراسة الكائنات والظواهر الروحية والتي لها علاقة من المتعذر استئصالها مع مسألة ترجمة كلمة «الروح» بالعبرية (ruah)، فإني سوف أشير، هنا، فقط إلى واحد من نقاط الفرق أو المميزات التي تم تبيانها بواسطة القديس (بول) في الرسالة الإنجيلية الأولى للكورنثيين (2:14) بين الروح من جهة (peneuma) والنفس (psyche) من جهة أخرى. وبالتطابق أو

---

(1) إن الإشارات والمراجع هنا متعددة وكثيرة جداً. وأجد من أكثرها خصوصية، نصاً يعود إلى الباحث فرانتس روزن سلايك، وما يقوله عن «النار»، و«الروح»، و«الدم»، و«الوعد» في المصدر اللاحق:

The Star of Redemption, (London: Routeldge and Kegan paul, 1971), P.298ff.

التناظر مع قضية التمييز بين الروح (ruah) والنفس (néphéch)، فإن هذا الفرق الأخير يخص أو يعود -اذا لم يكن في كل انفتاحه - إلى التراث اللاهوتي-الفلسفي، والذي يتواصل من خلاله هايدغر، وعلى أساسه، في عملية تأويل تلك العلاقة بين الروح (Geist) والنفس (Seele)[1].

(1) هنا أيضاً المراجع سوف تكون متعددة جداً وبلا شك عقيمة. ولكن دعنا، مع ذلك، نذكر أن الباحث بول يحاول أن يفصل ويحدد «نفس الإنسان» (psychikos anthropos)-وكذلك أيضاً يترجمها «كحيوان طبيعي» (animals homo) «كإنسان روحي» (spirituali) (pneumatikos). والمعنى الأول: أي، «حيوان طبيعي» لايقبل ما يأتي من روح الله (ta tou pneumatos tou theou). إن الروح المقدسة يمكن أيضاً كروح، أن تكون الكلمة التي تتضخم وتصبح كبيرة (parole soufflée) انظر إنجيل متى: «لأنه ليس أنت من سوف يتكلم؛ بل إنها روح أبيك (to pneuma tou patros) التي تتكلم فيك» (10:20). إن الروح (spiritus pneu- ma) يمكن أن تكون خائفة (hagion,sanctus) أوغير طاهرة (akatharton,immundus) انظر المصدر اللاحق: Matthew 12:43; Mark 1:26, 3:11, etc.
وعلى حد علمي، إن هايدغر يلمّح إلى الروح المقدسة (pneuma hagion) فقط مرة واحدة، وفي نص مختلف. ولكن النار ليست بعيدة عن ذلك المعنى الذي يلمح إليه. إنه سؤال اللسان في تلك العائلة من الكلمات (language,langue linua,glossa) التي هي دائماً تجعل مهمة ترجمة الكلام صعبة جداً في الإنجاز، كلها مرة واحدة (parole, langage and langue). وهايدغر يلاحظ ذلك من خلال وجهة النظر تلك. انظر المصدر اللاحق: «Die Sprache ist die Zunge»، (الكلام-اللغة-هو اللسان: la parole- la langue-est la langue)، هو يقتبس ترجمة لوثر أي الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس:. «هناك تظهر ألسنتهم (Zungen)، تتبعثر (zerteilt)، مثل النار (wie von Feuer)، ثم يبدأون بالتبشير والعظة مع الألسن الأخرى (mit anderen Zungen). مع ذلك تلك القدرة أو القوة الجديدة للخطاب (Reden) لاتفهم على أنها ثرثرة بسيطة، أو لسان فضي (Zungen fertigkeit)، بل تفهم كروح مقدسة كاملة، كنفس مقدسة (vom heiligen Hauch)، انظر المصدر اللاحق: *Unterwegs zur Sprache*, P.203.

وفي ما مضى تم لفت الانتباه إلى تلك المشكلة الضخمة، هل يستطيع المرء أن لا يفكر في شرعية الإغلاق التاريخي للكلام والذي من خلال تجاوزه كان هايدغر لا يكف أن يردد ويطلب الذهاب فيما وراء حدود العرق الأوروبي سواء في الشرق أو في الغرب؟ وإذا نحينا جانباً حقيقة، أن من بين السمات والميزات، على سبيل المثال، تلك التي تجعل من تلك الكلمة كلمة الروح «روحاً مقدسة» (ruah haqqodech,ruah qodech) فإن كلمة الروح (ruah) بالعبرية يمكن أيضاً أن تكون مثل كلمة الروح (Geist) الألمانية تحمل الشر بين جنباتها. فكلمة الروح (ruah) بالعبرية، بمعنى من المعاني، يمكن أن تحمل معنى الشر أو تكون روح الشر (ruah raa). وهايدغر لا يحدد، هنا، فقط سوء التأويل المتداول لكلمة «الروحية» (Geistigkeit) تحت اسم الأصالة الروحية، كما فعل ذلك بين عامي (1933-1935)، ولكن أيضاً يعمل على تحديد ملامح كل أوروبا والمقال الميتافيزيقي المسيحي فيها، الذي يؤمن ويتمسك بكلمة «الروحي» (geistig) بدلاً من التفكير بكلمة روحي (geistliche) من خلال المعنى المزعوم والمفترض الذي أعطاه إياه الشاعر تراكل. ونظراً لأهمية هذا المعطى، فإن الاستراتيجية التي اتبعها هايدغر في بحوثه عام (1935) هيمن عليها تماماً الاستخدام المحدود جداً لكلمة «روحي» (geistig) والتي استُهدفت، وفُهمت، وتم تسويتها، وحتى تفكيكها فعلاً بواسطة هذا التحديد الجديد.

الآن، إنها اللحظة التي يغلق ويطوق فيها هايدغر وبعنف كلمة «الأوروبي» في مصطلحات اللغة والتي، مع ذلك، تدمج الترجمة،

على الأقل، في لغة واحدة وفي تاريخيتها التي ربما لم يتم مطلقاً التطرق إلى تسميتها، أو التفكير فيها، والتي ربما لا تقبل أن تخضع لسلطة العهد التاريخي ولا إلى تاريخ الوجود. ومن ثم، ما هو المكان المناسب للأسئلة التي نريد أن نطرحها هنا؟ ربما هي الأسئلة التي كان هايدغر بذاته يريد أن يموضعها أو يموقعها وراء أسوار التاريخ أو عصر الوجود، التفكير اليقيني في حدوث ما هو ذو أهمية شخصية واجتماعية (Ereignis).

إن تلك الإشارة أو التلميح إلى كلمة «الروح»، الروح الشريرة في العبرية (ruah raa)، يقودني نحو طرح ميزة أو سمة أخرى ينبغي أن أؤكد عليها. الروح–في توهج–تنشر ماهيتها وأساسها (في الغرب)، يؤكد هايدغر، طبقاً للإمكانية اللينة الدقيقة (des sanften) والتدمير (des Zerstörerischen) في الوقت ذاته. فبياض الرماد، يمكن للمرء أن يقول هنا، يقرر ذلك التدمير طبقاً للشر الجذري. الشر والخبث كلاهما أمران روحيان (geistlish) وليس ببساطة يمكن لهما أن يكونا أمرين حسيين وماديين، كنقيض ميتافيزيقي لما هو روحي. ويصر هايدغر على تلك النقطة الأخيرة مستخدماً بعض الصياغات التي، هي بالأحرى وفي بعض الأحيان، تعود، حرفياً، إلى الفيلسوف شيلنغ في أعقاب عام (1809)، وتحديداً، في مقاله «**بحث في ماهية الحرية الإنسانية**»، وخصوصاً في السبيل الذي كرسه لها هايدغر في بحوثه في عام (1936). ولكن السؤال هو: لماذا هذه الاستمرارية، في تتبع تلك الصيغ عند هايدغر، التي تظهر ملامحها في كل من الجانب الطبيعي والقلق فيما يخص بحوثه؟ والجواب هنا هو بسبب أن تلك الصياغات الشيلنغية،

والتي تؤازر وتساند هذا التأويل، الذي يطرحه هايدغر، لتراكل، يبدو أنها تخص أو تعود، باتباع طريق هايدغر، إلى ميتافيزيقا الشر والإرادة، والذي في وقتها كان يحاول الأخير أن يحددها بدلاً من قبولها. علاوة على ذلك، يحاول هايدغر أيضاً، وتحديداً، في عام 1936، استرداد سبل التفكير الشيلنغي في الشر، بغض النظر عن كونها مازالت ذات طابع ميتافيزيقي (لأنها تمتلك أصالة الميتافيزيقات العظيمة) يستمد شرعيته من فضاء مسيحي بحت[1]. ولكن تلك الفروقات لايمكن أن

---

(1) وبعد أن تبين أن «من الاستحالة العودة بقفزة واحدة إلى الفلسفة اليونانية والتي تم إلغاؤها بواسطة مرسوم المسيحية والذي يخترق ويدخل التاريخ الغربي، وبناءً على ذلك، يدخل الفلسفة» بعد أن حددت أن بداية الفلسفة كانت «ضخمة»، لأنه كان عليها في البداية أن تهزم أكثر أعدائها اللدودين قوة، أي الأسطورة عموماً، وعقلية الآسيوي على وجه الخصوص، يضيف هايدغر: «إن من اليقين أن الفيلسوف شيلنغ، في بحثه عن «الحرية» إلى الأمام، يؤكد أكثر فأكثر على إيجابية المسيحية؛ ولكن بما أن ذلك قد قيل مسبقاً، فإن الواحد يظل غير قادر على تقرير أي شيء فيما يتعلق في ماهية ومدلولية تفكيره الميتافيزيقي، وبذلك يظل غير مفهوم، وحتى إنه أيضاً يبقى أمراً مبهماً لا يسبر غوره (..)، ومع هذا التأويل الذي يقول بأن (الشر خطيئة) فإن ماهية الشر تأتي إلى النور بطريقة أكثر وضوحاً، حتى وإن كانت في اتجاه محدد تماماً. ولكن الشر لايمكن اختزاله إلى مجرد خطيئة، كما لايمكن الإمساك به تحت عنوان الخطيئة وحدها. إلى الحد أن تأويلنا يرتبط مع السؤال الميتافيزيقي الحقيقي والأساسي، أي، «سؤال الوجود»، فإنه ليس شكل الخطيئة الذي نستجوب فيه الشر، ولكنه عين ماهية وحقيقة الوجود الذي نبحث عن موقعه وتحديده. وعن طريق الحقيقة الواضحة يُظهر هذا السؤال، في نمط متوسط، إن الأفق الأخلاقي هو أفق غير كاف لإدراك الشر، لأن الأمر ببساطة أكثر من ذلك، أكثر من أخلاق أو هدف أخلاقي، بل على العكس من ذلك، إن هذا السؤال يُشرع نفسه مع وجهة النظر التي تثبت الموقف المتبنى الذي يواجه الشر، بمعنى =

تكون بتلك البساطة في سياق هذا التعقد والتشوش الطوبولوجي لمثل تلك الانزياحات التي تزخر بها الفلسفة. فالبعض من تلك الصياغات الواردة في مقالة هايدغر عن الشاعر تراكل، على سبيل المثال، تسترد بدقة طريق الفيلسوف شيلنغ فيما يتعلق بتلك الإيماءة الذهابة، إذا جاز التعبير، فيما وراء حدود المسيحية. ولكن تلك الصياغات ذاتها تعزّز وتؤكد ميتافيزيقا الشر، تؤكد ميتافيزيقا الإرادة، وعليه أيضاً تؤكد ميتافيزيقا الإنسانية والحيوانية، والتي ميزتها وأبرزتها عند هايدغر دراسة الفترة ذاتها («**مدخل إلى الميتافيزيقا**» في عام (1935)، والذي يبدو لي، أن هايدغر لم يرجع إليها كثيراً في دراسة هذا الموضوع[1]. هنا، وبين العديد من الأمثلة الممكنة سوف أختار هذا المثال لأسباب القرب. يكتب هايدغر في مقالة « **تحول الشر الواحد**»، مباشرة بعد أن يثير ويستدعي «المعنى الأصلي» لكلمة «الروح» (Geist) التالي:

«وبالتالي يفهم، أن الروح تنشر ماهيتها (west) من خلال إمكانية

= الانتصار الذي ينبغي أن يُكسب ضده، ورفض الحط من قيمة قوة الشر. انظر المصدر اللاحق: Schelling, P.175, 164.

(1) حتى في «**رسالة في الإنسانية**»، على سبيل المثال، هؤلاء الأبطال يتبادلون تدعيم القوة في مواقعهم في حربهم ضد خريطة «الميتافيزيقا»، وضد ميتافيزيقا الإرادة، أو ضد تلك الاتجاهات التي «تفكر في الإنسان على أساس الحيوانية» وليس «في اتجاه إنسانيته». «إن جسد الإنسان هو شيء يختلف جوهرياً عن النظام الفسيولوجي للحيوان. لكن أخطاء علم البيولوجيا لا تهزم عن طريق حقيقة إضافة النفس إلى الحقيقة الجسدية (dem Leiblichen) للإنسان، أو إضافة الروح إلى النفس، أو إضافة إلى الصفة الوجودية الروح، والتصريح عالياً بسمو وعلو «مكانة الروح» على أي قيمة أخرى. انظر المصدر اللاحق:

(trans. Frank A. Capuzzi, in Basic writings, P.193-242 (P.204).

الرقة والتدمير. تلك الرقة، بالواقع، لا تخضع أو تستسلم إلى قمع وكبح (schlägt keineswegs nieder) الوجود-الخارج عن ذاته للحريق (des Entflammenden)، ولكنها تقبض عليه مجتمعة معه (versammelt) في سلام الصداقة. إن التدمير يأتي من نوبة الجنون التي تستهلك وتبدد (verzehrt) ذاتها في عصيانها، وفي هذا الطريق، تحديداً، يندفع الشر (das Bösartige betreibt) بقوة. إن الشر دائماً هو شر الروح. الشر، وعداوته الشديدة وحقده، هو ليس أمراً حسياً أوماديا. فهو، بالحقيقة، ليس أكثر من طبيعة روحية (geistiger Natur). إن الشر أمر روحي».179 p.60

الآن، وفي هذا الموضوع يكتب شيلنغ:

«إن الحيوان لايمكن مطلقاً أن يكون «شريراً» حتى وإن كنا بعض الأحيان نعبّر عن أنفسنا بتلك الصفات والمصطلحات غير المحببة. لأن الشر، في مجمل تفاصيله، أمر يعود إلى الروح (Denn zur Bosheit gehört Geist). فالحيوان لايمكن له مطلقاً أن يترك الوحدة الملائمة للمكان المحدد والمصمم في الطبيعة والمخصص له. حتى حين يكون الحيوان «بارعاً»، و«ماكراً»، فإن هذا البراعة والمكر تظلان أمراً محدوداً ومقصوراً على مكان محدود تماماً، وحتى حينما تسمح الظروف لهما بالتجلي، فإن هذا الأمر يحدث دائماً في نطاق وظروف محدودة جداً؛ ومن ثم يصبح مجرد أمر يمارس بطريقة أوتوماتيكية عند الحيوان. في حين أن الإنسان، على العكس تماماً، هو الوجود الذي يستطيع أن يقلب طاولة العناصر التي تشكل وتنظم أصله وجوهره، يستطيع قلب الترتيب الأنطولوجي (die Seynsfuge) لوجوده هناك في ذلك

العالم (Dascin) ويفصله (ins Ungefüge) .(...). وبناءً على ذلك، فإن الإنسان يحتفظ بامتياز الوجود المشكوك القادر على السقوط في مرتبة أوطأ حتى من الحيوان، في حين أن الحيوان غير قادر على قلب وتغيير (Verkehrung) المبادئ وتحويلها عن أساسها.(...). وعليه فإن أساس الشر كوجود يقيم في الإرادة البدائية (Urwillen) للقاعدة الأساسية. .(pp.173-74 p.146)

دعنا أخيراً نعين السمة أو الميزة الأخيرة، الميزة ذاتها، الصدع. تلك الكلمة أيضاً ترسم وتسجِّل في معناها الاختلاف. إنها تعود في الغالب لتدل على الانسحاب الذي عن طريقه ترتبط الروح مع ذاتها، وتنقسم في نمط المحنة الداخلية التي تعطي الفرصة لنهوض الشر، عن طريق حفره أو نقشه، كما كان، تماماً على جدار التوهج. كما هو الأمر تماماً في ممارسة عملية كتابة-النار. إن هذا الأمر ليس حادثة عرضية. إنه لايصيب بعد الحادثة، وكشيء إضافي، توهج الضوء. التوهج يكتب، يكتب ذاته، تماماً في التوهج. سمة أو ميزة الحريق هي، الروح في توهج -ترسم الطريق، تنتهك الطريق.

إلى الحد أن جوهر وماهية الروح تقيم داخل الحريق (in Entflammen)، إنها تنتهك وتخرق الطريق (bricht er Bahn)، تصنع وضوحه وتموقعه على الطريق الملائم. كعملية توهج، الروح هي، في الواقع، العاصفة (sturm) التي «ستعصف في السماء» (den Himmel stürmt)، إنها تعطي ذاتها الحق «للإطاحة بسلطة الله» (Gott erjaget) لتحتل مكانه. الروح تبقى تطارد (jagt) النفس على الطريق (in das Unterwege... (Unterwegs zur Sprache). p.66 179-.80.

وعليه، فإن كسر المسار (frayage) لتلك السمة أو الميزة (رسم وأثر، تجاذب، وانقباض) هو، أولاً، رجوع الروح إلى النفس. إن الروح ترمي وتطارد النفس في الطريق، الطريق الذي يفتح أبوابه بواسطة نارها، وهذا هو، بالضبط، الوجود-على-طريق (Unterwegs)الهجرة والنزوح، ولكن أيضاً التجاوز والتهور والتسرع والتوقع أو الاستباق (wo sich ein Vorauswandern begibt)، طبقاً لتلك السلطة الزمنية التي تجعل الغاية أو النهاية تظهر من قبل البداية. وعليه، فإن الروح تتحول، تُطرد أو تُبعد في الغربة أو داخل أرض غريبة (versetzt in das Fremde)، إنها تحول وانتقال النفس. وعليه، مرة أخرى، النفس غريبة على هذه الأرض (Es ist die Seele ein Fremds auf Erden). هذا النفي أو الطرد هو هبة. «إن الروح هي من يصنع هبة النفس» (Der Geist ist es der mit Seelse beschenkt). إن هذا هو أيضاً السبب لماذا، الروح تبقى حتى في الصياغة الهولدرلينية، هي نَفس الحياة (Beseeler). في حين، على العكس من ذلك، تحرس النفس (hütet) الروح، و«تغذيها»، وهذا الأمر ينجز وفق نمط أصيل جداً، إلى درجة أننا ربما نفترض، هايدغر يضيف، سوف لن يكون هنالك روح بدون نفس. إن مفهومي الحراسة والتغذية اللذين تقوم بهما النفس تجاه الروح، سوف يؤكدان مرة أخرى، وبالمعنى التقليدي، على أنوثة النفس، هذان المفهومان هما قرينان لاينفكان عن بعضهما البعض مطلقاً-ونحن سوف لن نحتج على نحوية الأجناس-مع الروح المذكر التي ترسم، تصطاد، تنزل على الطريق، وتعين أثره-وعلاوة على ذلك، تعين أثر الحريق[1].

(1) لتجنب، مرة أخرى، أي تحديد بسيط وأحادي أيضاً، الواحد يمكن أن يستشهد =

العزلة والنزهة، ينبغي للنفس أن تتولى مسؤولية ثقل قدرها (Geschick). ينبغي لها أن تجمع ذاتها في الواحد، تحمل وتحمل ذاتها نحو الماهية المحددة والمعينة لها، نحو الهجرة-وليس الطوفان والترحال. ينبغي لها أن تحمل ذاتها قبل أي شيء، نحو تصادم الروح (dem Geist entegegen). نحو حمى النفس (Gemüt)، نحو التوهج واتقاد السوداوية، النفس ينبغي لها أن تتوافق مع، ترسل ذاتها للروح:

Dem Geist leih deine flamme,glühende Schwermut

النفس عظمة تتطابق مع مقياس ذلك التوهج وحزنه:

O schmerz,du flammendes Anschaun

Der Grossen seele!

Das Gewitter (183).

آه، الألم، أنت وحدك تنظر وتلحظ ذلك التوهج

= بالفيلسوف إيمانويل ليفيناس: «إن المشكلة في كل فقرة من تلك الفقرات، والتي نعلق عليها في الوقت الحاضر، تتألف من التوفيق ما بين إنسانية الرجال والنساء مع فرضية روحانية المذكر، دون ملازمة الأنثى له، ولكن لازمته كنتيجة منطقية، خصوصية الأنثى أو اختلاف الأجناس والذي يعلن أنه غير متموقع منذ البداية في مستوى التناقضات المؤسسة للروح. إن السؤال المغامر هو: كيف للتساوي بين الجنسين أن ينتج من أسبقية المذكر؟ الله يخلق الأنثى من المقدس ومن السر إلى القديس: انظر المصدر اللاحق:

«Et Dieu créa la femme.» in *Du sacré au saint* (Paris:Minuit, 1977), P.141.

لقد اقتبست وقمت بتأويل تلك الفقرة في المصدر اللاحق:

«En ce moment même dans cet ouvrage me voici» in *psyché*, P.115.

هذا التأويل هو أيضاً يتعلق بأسئلة العلامات المقتبسة، الرماد، والروح عند الفيلسوف ليفيناس. =

النفس العظيمة!

هي العاصفة المدوية الصاخبة

هذه هي الميزة أو السمة الحقيقية للروح، التقسيم أو المحنة، حتى داخل الحزن، لأن الحزن في ذاته، يتلاءم بشكل جوهري، مع ماهية المحنة، يتلاءم في ذاته ضد الذكاء والرشاقة (Dem Schmerz eignet ein in sich gegenwendiges wesen). إنه فقط ومن خلال علامة (Riss) التوهج، يحمل الحزن بعيداً، الدموع بعيداً، أو ينتزع النفس من مكانها.

يقول هايدغر في تعليقه عن العاصفة (Das Gewitter): التوهج يبعد الألم بعيداً (Flammend' reisst der schmerz fort). تصدعه المتواصل يرسم ملامح النفس المتشردة المسوّرة في النوتات الموسيقية ذات الأنغام المتقطعة القادمة نحو الأمام والشطط.

(Sein fortriss zeichnet die wandernde Seele in die Fuge des Stürmens und Jagens ein).. إن من الصعب ترجمة هذا البيت في اللغة الفرنسية. وعلى الغالب، سوف أقوم بإعادة صياغته بدلاً من ترجمته-فكلمة النوتات الموسيقية ذات الانغام المتقطعة (Fuge) في هذه القصيدة عصية تماماً وتقاوم الترجمة أكثر من الكلمات الأخريات. إن العلامة الغالبة لهذا البيت ترسم وتحفر، بوضوح، رحلة النفس في توافق وانضباط، عدالة تمارس سلطتها طبقاً للعاصفة والمطاردة، التي تتعاظم وترتفع في محاولة اغتصاب السماء (den Himmel stürmend)، ترغب في أن تحرر ذاتها كي تحل محل الله (Gott erjagen möchte). عبر كل تلك التعديلات، بالطبع ليس فقط على الكلمات اللاحقة: «الصدع»، «يتصدع بعيداً»، «الرجوع» (Riss,Fortriss,Rückniss)

ولكن أيضاً على الكلمات اللاحقة أيضاً: «القطار»،«الغطاء»،«الميزة»، «الرسم» (Zug,Bezug,Grundzug,ziehen)، فإن السمة أو إعادة تأشير ما تمّ تأشيره سابقاً، هو ليس أكثر من عملية حفر الشر. هذه السمة أو الميزة تحفر الحزن على جدار ماهية الروح في علاقتها بذاتها، تلك التي تجمع وتقسم ذاتها في هذا الطريق. إنه داخل طريق الحزن فقط تعطي الروح النفس وجودها. والذي بدوره يحمل الروح. في النفس، من ثم، تُنظم وتُقاد السمة أو الميزة الأساسية (Grundzug) للحزن. إنه ماهيتها وجوهرها. وإنه جوهر الخير أيضاً. وفي ذات السمة أو الميزة الأساسية، فإن الخير هو خير فقط داخل أسوار الحزن. الحزن يُخطف ويُنجز ويُحمل بعيداً، وبشكل ملائم، من خلال السمة المكررة لتمزقه (als zurückreissender Riss).

إن الأثر اللافت للنظر على نحو مضاعف، يكرّر ذاته كعلاقة مزدوجة، تماماً في الروح، فالروح هي التي تحفر ذاتها، تسجّل ذاتها، تتقاعد أو، تتراجع أو تنسحب. إنها تعود إلى حالة التوهج الذي يقسم. فهي تمتلك ذلك الائتلاف الأساسي والجوهري مع الضربة، (Schlag)، البصمة، والتي على أساسها ينطلق هايدغر في لغته ليأوِّل ويفسّر الجنس (Geschlecht)، في ضربته فقط، ومن ثم في ضربته السيئة التي تعزله أو تفسده في توظيف واستخدام الجنس (verwesende Geschlecht)، حيث ازدواجيته المكرسة لإحداث الشقاق (Zwietracht). الضربة، هي ليست مجرد ضربة، ولكنها ضربة سيئة، وثانياً، هي جرح، لعنة (تلك هي كلمات هايدغر بالضبط) التي تصفع وتضرب بقسوة الجنس البشري، وتضرب، من ثم، الروح في العمق. تلك المفردات غالباً ما

تبقى أو تتبدى وتتمظهر على أنها ذات أصول شيلنغية[1]. هنا، على سبيل المثال، فقط اقتباس واحد: «ولكن ما هي هوية ذاك الذي يحرس ذلك الحزن القوي الضخم، كونه يعضّد ويغذّي التوهج المحترق للروح؟ إن ذلك الذي يحمل أثر وبصمات الروح (Was vom schlage dieses Geistes ist) يعود إلى ذلك الذي تتعين ملامحه على الطريق. إن ذلك الذي يحمل أثر وبصمات الروح هو وحده الذي يمكن أن يدعى بالروحي (geistlich)».

من ناحية أخرى، إن الاختلاف أو الازدواجية في الروح تُحفر بواسطة الأثر أو حتى بواسطة تأثير بصمة ذلك الذي لم يؤخذ بعين الاعتبار من قبل هايدغر كتقسيم. إنه علاقة الروح ذاتها بذاتها كتجمع معاً. الأثر يجمع. إن كلمة الجمع (Versammlung)، هنا، تعارض، وتحكم وتسود، وتقرّر بأكثر من طريقة هذا التأمل بمجمله. إنها تجمع كل ذلك الذي يتجمع: المكان (ort)، والموت، والعزلة (Abgeschiedenheit)، والنفس التي تعتزل وتحمل ذاتها بعيداً نحو صفة «الفرادة» وتجتمع من ثم في كيان واحد (in das Eine p.61 180)، النفس (Gemüt)، في الواحد ذاته، وأخيراً، الواحد بذاته (Ein) هو جنس واحد (Ein Geshlecht)، الواحد الذي هو، ظاهرياً، يمثّل فقط الكلمة المكتوبة بطريقة مائلة في أعمال الشاعر تراكل. يقول هايدغر، بهذا الصدد، هذا «الواحد» هو ليس هوية، ولا اختلاف، أو تماثل

---

(1) انظر على سبيل المثال فيما قيل هذه اللحظة عن الخلاف (zwietracht) «التميز» كصفة مصنوعة، وحول المنعطف كعلامة للتغير: انظر المصدر اللاحق: Schelling, p. 215-17 p177-79.

جنسي، ولكنه الصباح الأكثر إشراقاً والذي يتجه نحوه زحف الغريب الذي سوف يحتّم قدره النهائي. الآن، هذا الاجتماع (Versammlung)، هذا التجمع في «الواحد»، إنه أيضاً يُدعى عن طريق هايدغر بالروح، بالاستعانة، بالطبع، ومراراً في صياغات كثيرة ترجع هنا في الغالب إلى الفيلسوف شيلنغ. إن الانفصال الذي يأخذ رحيله في الموت، هو ليس شيء آخر، في احتراقه الحقيقي المتوهج عالياً، أكثر من الروح (der Geist und als dieser das versammelnde): الروح، بحد ذاتها، هي ما يجمع حولها الأشياء كلها (p.66 185) .

إن الوقت الآن متأخر جداً ولن أبقيكم هنا معي حتى الصباح. إن الالتزام بالتخطيط في درجته القصوى، ربما يُمكِّن المرء من أن يرى أو يلاحظ أن هناك، بالحقيقة، طريقين في الفكر تطأ أو تتحرك عليهما خطوات هايدغر. فبدون سلوك طريق النقد، وبدون حتى طرح الأسئلة تحت ذريعة الخاتمة، ينبغي علي أن أمسك في الوصف الحقيقي الجاف لهذين الطريقين، فقط حين يكون بإمكانه أن يخبرنا بشيء ما- على الأقل أتخيل أن حدوث هذا الأمر ممكن-فيما يخص خطواتنا، وما يتعلق بالمرور اليقيني عبر طرقنا. حين يخبرنا عن النحن والتي ربما تكون شيئاً غير معطى.

واحد من هذين الطريقين- ميزته أو أثره يمكن أن يتم تتبعه من خلال قراءة الشاعر تراكل-سوف يقودنا رجوعاً إلى روحانية الوعد، والذي بدون أن يكون، في جوهره، معارضاً للمسيحية، سوف يكون غريباً بالنسبة لها، حتى في أصل المسيحية (والذي يمكن أن نطلق عليه أسماء متعددة)، ويبقى أيضاً أمراً غريباً وأكثر راديكالية حتى بالنسبة

للميتافيزيقا الأفلاطونية وكل ذلك الذي ينبع منها، ويبقى غريباً عن التحديد الأوروبي اليقيني للطريق من الشرق إلى الغرب. فما هو صباح (Frühe) أكثر إشراقاً، سوف يكون في حقيقته ولادة أخرى وماهية أخرى، سوف يكون الأصل- غير المتجانس (hétérogène àl'origine) لكل الوصايا، لكل الوعود، لكل الأحداث، لكل القوانين والمهام التي تمثل ذاكرتنا الحقيقية. إن الأصل-المتنوع (Origin-heterogeneous) ينبغي أن يكون مفهوماً، في الحال وفجأة، في معانٍ ثلاثة: (1) إن التنوع من الأصل، هو أصلاً متنوع؛ (2) التنوع في صلته وعلاقته مع ما يسمى أو يدعى بالأصل، هو، في الحقيقة، شيء آخر مختلف عن الأصل ولا يمكن اختزاله إليه؛ (3) التنوع، و، أو من حيث إنه في الأصل، هو أصل التنوع، لأنه في أصل الأصل. التنوع، لأنه هو هو، على الرغم من أنه يتأسس في الأصل. إنه المعنيان - «لأنه» و«بالرغم من» - كلاهما، في الوقت ذاته، هذا هو، في الحقيقة، الشكل المنطقي للشد والتوتر الذي يصنع كل ترنيمة وهمهمة هذا التفكير. هذه الدائرة تعني في معانيها: «الموت»، و«الانحطاط»، و«الذبول»، و«الغرب»، و«الرجوع» أو العودة نحو ما هو أكثر أصالة، نحو هذا الاتجاه الذي نسميه نحن بالحديث أو الحوار بين الفيلسوف هايدغر والشاعر تراكل، حيث سيكون هذا الحوار شيئاً آخر تماماً، مختلفاً عن الدوائر المماثلة أو المتشابهة أو ثورات التفكير التي ورثناها، والتي تُدعى بالوصايا حيث تشتمل على الفيلسوفين هيغل أو ماركس، ولنذكر بعضاً من المفكرين الحديثين. ونظراً لهذا المعطى المهم، هذه الكلمات: «الدائرة»، و«الانحطاط»، و«الذبول»، و«الغرب» سوف لن تكون أشكالاً قديمة.

فهي تستحق فقط ضرورة إشارات العلامات المقتبسة («») كي يُعلق استعمالها مؤقتاً في الكتابة والقراءة التي ينبغي أن تحملنا بعيداً إلى ما وراء ذلك. وسوف أميل إلى القول: إن هذه السمة أو الميزة، والتي، من جانب، تبدو كأنها وعد، وترحيب، أو أمان أكثر أو أفضل، بما أنها تناشد أو تحتكم إلى شيء مختلف تماماً. إنها الإعلان الأكثر استفزازاً وتحريضاً، الإعلان المقلق، والمتزايد في تأثيره المفاجيء. ولكن، من الجانب الآخر، فإنها، على الأقل، تضع نفسها تحت سلطة الاختبار في قراءة الشاعر تراكل، هذه الميزة أو السمة تبدو أنها سالكة بصعوبة، حتى إنها تبدو شيئاً غير سالك بذاته. فمن أجل الوصول إلى التفاصيل الدقيقة، التي سوف أجرؤ على تسميتها (بتحليل النص) (explication de texte)، أو على أي حال بالتوضيح، وكلمة «توضيح» (Erläuterung) يميزها هايدغر عن كلمة «المناقشة» (Erörterung)، ينبغي القول: إن الإيماءات التي تصنع أو تطرح هنا من قبل هايدغر والتي تريد أن تنتزع أشعار تراكل وتضعها بعيداً عن تأثير سمات التفكير المسيحي في قضية «الروح» تبدو لي عملاً شاقاً، وعنيفاً وبعض الأوقات ببساطة أمراً كاريكاتورياً، وفوق كل ذلك، لا تبدو مقنعة بشكل جدي. سوف أحاول أن أوضح ماذا أعني بذلك في مكان آخر. إنه ومن خلال الإشارة إلى ما هو ذو صفة تقليدية مألوفة، ومن خلال مخطط المسيحية المقبول، يمكن لهايدغر أن يطالب بلامسيحية أشعار تراكل. إن ماهية أصل التنوع في هذه الحالة سوف لن تكون أمراً آخر أكثر من - ولكن ليس لا شيء - أصل المسيحية، روح المسيحية أو ماهية المسيحية.

المرء، من ثم، يمكنه أن يتخيل مشهد الحوار بين هايدغر واللاهوتيين

المسيحين، ربما المشهد الأكثر إلحاحاً، الأكثر صبراً وحلماً، الأكثر جزعاً ونفاداً للصبر، الأكثر تبرماً. علاوة على ذلك، في برنامجه، أو في نمطه، هذا الاجتماع من خلال ذلك المشهد بين هايدغر واللاهوتيين المسيحيين لا يخفق في الحدوث. على أي حال، «منطقه» يبدو أمراً مفروضاً. فهو يبدو، في الحقيقة، كتبادل غريب للمواقع. دعنا نفهم من هذا المعنى الأخير فقط، أن المواقع بين هايدغر واللاهوتيين المسيحيين يمكن أن تتبادل بطريقة مقلقة. وكما أننا ومنذ بداية هذه المحاضرة لن نتحدث عن شيء أكثر من «ترجمة» الأفكار والمقالات داخل ما نسميه على نحو مشترك «بحوادث» «التاريخ» و«السياسة» (وأنا أضع إشارات العلامات المقتبسة («») حول كل تلك الكلمات المظلمة التي ذكرناها للتو)، فإنه سوف يكون من الضروري أيضاً «ترجمة» نوعية وطبيعة هذا التبادل للمواقع بين هايدغر واللاهوتيين المسيحيين وما يقتضي أو يتضمن في أكثر إمكانياته راديكالية وجذرية. إن هذه «الترجمة» لتبادل المواقع بين الطرفين، بالحقيقة، تبدو لي ليست فقط أمراً لامفر منه ولكنها أيضاً مستحيلة الإنجاز في هذه اللحظة. وبناءً على ذلك، فإنها تستدعي تماماً مسودات جديدة أخرى، تلك التي من شأنها أن تقدم وجهة النظر التي أعتزم تقديمها في تلك القراءة. ما الذي أصبو إليه، هنا، أنا في موضوع الروح، من الواضح بما فيه الكفاية، أي شيء آخر إلا الأمر المجرد. فنحن نتحدث عن حوادث الماضي، والحاضر والمستقبل، تركيب وإنشاء القوى والمقالات، التي تبدو أنها تتأرجح وتتحرك داخل ميدان قساوة الحرب في كل جانب (على سبيل المثال منذ عام 1933 إلى زمننا هذا). فنحن، هنا، نمتلك البرنامج وتوافقية

الاتحاد الذي قوته تبقى عميقة لا يسبر غورها. وبكل دقة وصرامة، هذا البرنامج لايبرىء أي واحد من تلك المقالات، وبالتالي يمكن لها أن تغير قوتها. إنه لايترك مكاناً مفتوحاً لأي سلطة حاكمة. إن النازية لم تولد في الصحراء. إننا نعرف كلنا هذا، ولكن لابد من التذكير به باستمرار. وحتى لو كانت النازية، بعيدة عن أي صحراء، فإنها نمت كنبات الفطر (mushroom) في صمت الغابات الأوروبية، إنها تفعل ذلك تحت ظل الشجرات الكبرى، في مخبأ صمتها أو لااختلافها، ولكن في ذات الأرض. وهنا سوف لن أقدم قائمة بأسماء تلك الأشجار، والتي هي عند الناس الأوروبين تعني أشجار الغابة السوداء الضخمة، ولن أعد أو أحسب أنواعها. ولأسباب أساسية، إن تقديمها يتحدى نسق التخطيط الجدولي. ففي تصنيف كثافتها، سوف تحمل هذه الغابة أسماء الأديان، والفلسفات، والأنظمة السياسية، والبنى الاقتصادية، والأديان والمؤسسات الأكاديمية. باختصار، إنها تحمل تماماً ما يدعى أو يسمى بارتباك ثقافة، أو كلمة «الروح».

أولاً، من ثم، هؤلاء الذين أسميهم باللاهوتيين وكل هؤلاء ربما يمثلون، مايود هايدغر أن يقول في الفقرة اللاحقة: «لكن ما نسميه بالأساس-الأصلي للروح، والذي تدّعي أنه أمر غريب عن المسيحية، هو في الواقع أكثر الأمور أساسية وجوهرية للمسيحية. إنه مثلك، إنه ما نريد أن نحيّيه تحت مساحة ما هو لاهوتي، وفلسفي، أو تحت التصورات أو التمثلات العامة. نحن نمنح ونقدم الشكر لما قلته، لك كل الحق في أن تحصل على إقرارنا بالفضل والجميل (reconnaissance) لما قدّمته لنا من مساحة في السماع والتفكير-والتي

نجحنا، في الواقع، بتمييزها بوضوح (reconnaissons). إنه، بدقة أكثر، الأمر الذي دائماً كنا نبحث عنه. وعندما تتحدث عن الوعد، فإن هذا الوعد (Versprechen)، بالأحرى، هو أكثر من فجر باكر ومشرق ما وراء بداية التاريخ ونهايته، قبل وبعد الشرق والغرب، فهلا أدركت كم نحن قريبون بعضنا من بعض؟ وحتى نكون أكثر قرباً من ذلك بكثير حينما نتكلم عن السقوط (Verfall) واللعنة (Fluch)، بل أن الأمر يتعدى أكثر من ذلك حينما نتحدث عن الشر الروحي. بل وحتى أكثر من ذلك، حينما نتأمل في أثر هذا البيت الشعري اللاحق عند تراكل،

الله توهج ناعم يدنو إلى قلبه:

آه، أياه الإنسان!

Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:

O Mensch!

أنت تسميتك الكلمة بكلمة الله، حديثه (Sprechen) -الذي نحن نميل إلى ربطه بعرى لاتنفصم مع الوعد (Versprechen) الذي ذكرت للتو -حين جعلته ينسجم أو يتوافق مع كلمة الحكم (Zusprechen) أو الشجاعة (Zuspruch) أو الأمر (mandement)، العزاء، العظة أو الحث (P:97, 196)، والتي تدعونا إلى التماثل والتطابق (Entsprechung) معه. وحتى أكثر من ذلك، حينما نتكلم عن انبعاث التأثير، الإنسان (Menschensclag) الآتي من الفجر، انبعاث الإنسان القادم من الصدمة المبكرة (in ein kommendes Auferstehen des Menschenschlages aus der Frühe P.67 185) أو الخلاص أو الضربة التي تنفذ (rettet)؛ وتوضيح قبل كل شيء، أن تلك المهمة أو الإرسالية الخاصة أو إرسال

الضربة (das Geschick des schlages) التي تختلف عن الأخريات، وخصوصاً، عن طريق الفصل والتقسيم: تقسيم النوع البشري (verschlägt the Menschengeschlecht)، أي، انقاذه d.h.rettet.p.80) (195، أنت تقول ذلك، أي هذا الارتباط بين الضربة والإنقاذ في الأساس-الأصلي، الحدث الذي لم يأت بعد، إنها ترنيمة-دعنا نقول إنها ترنيمة التمجيد والتقريظ - شاعر يغني، وليست قصصاً يرويها لنا المؤرخون. عندما تقول كل ذلك، أو نقول نحن من يريد أن يكون مسيحياً أصيلاً، فإنك ذاهب إلى ماهية ما نريد أن تفكر فيه، نُحييه وننعشه ونعيده، في إيماننا، حتى وإن كنا مضطرين أن نقوم بذلك على الضد من كل التصورات العامة، والتي معها، إطلاقاً، يمكن إحداث إرباك وتشويش للمسيحية (والذي تعرفه أنت جيداً في مكان آخر)، إرباك وتشويش ضد اليقين اللاهوتي أو اليقين الأنطولوجي الفلسفي. أنت تقول: إن أكثر الأشياء راديكالية يمكن أن تقال اليوم حينما يكون المرء مسيحياً. عند تلك النقطة، على الخصوص حينما تتكلم عن الله، عن التراجع، عن التوهج ونار-الكتابة في الوعد، انسجاماً مع وعد العودة إلى أرض ما قبل الأساس الأصلي، فإنه ليس يقينياً أنك تريد أن تستلم إجابة مقارنة أو صدى مماثلاً من صديقي وذلك الذي يدين بديني، المسيحي اليهودي. أنا لست متأكداً من أن المسلم والبعض الآخر من الديانات الأخرى لايرتبطون معاً أو يشاركون في حفلة موسيقية يرددون فيها معاً ترنيمة التسبيح للّه بالتراتيل المقدسة. على الأقل، المقصود هنا، كل هؤلاء الذين هم من الديانات والفلسفات الأخرى الذين يتحدثون عن «الروح»، و«النفس» (ruah,pneuma,spiritus)

بالمعنى الديني ولا يتكلمون عن الروح (Geist) بالمعنى «الفلسفي».

بما أنني، هنا، وحدي أقوم بطرح الأسئلة وتقديم الإجابات عنها، فإني أتخيل إجابة هايدغر جيداً. فنحن نستطيع أن نعيد تنظيم وبناء تلك الإجابة على أساس برنامج تلك الاستراتيجيات النموذجية التي أورثها هايدغر، بعد كل شيء، لنا: «ولكن في تثبيت أشعار تراكل-وكل شيء قلته فيما يتعلق بذلك- فإن من المؤكد أنه ليس هناك أي أمر ميتافيزيقي أو أمر مسيحي، وأنا لا أعارض، هنا، أي شيء، وعلى وجه الخصوص لا أعارض المسيحية، ولا كل المقالات التي تتحدث عن السقوط، اللعنة، أو الوعد، أو الخلاص، أو الانبعاث، ولا حتى المقالات التي تتحدث عن «الروح» و«النفس» (pneuma,spiritus)، ولا حتى (إن كنت قد نسيت واحدة) «الروح» (ruah) بالعبرية. فكل ما أحاول هنا ببساطة، وبتواضع شديد، وبترو، هو أن أفكر على، أو، وفق هذا الأساس الذي يجعل كل ذلك أمراً ممكناً. أن أفكر مرة أخرى (على، أو، وفق هذا الأساس) لأن الأخير، ببساطة، كان دائماً مُقنعاً وخفياً، ليس هنالك بعد ما يجعل منه أمراً ممكن الحدوث. هذا «على، أو، وفق الأساس» الذي هو، في الواقع، أكثر من صباح (Frühe) مشرق أصيل، أمر غير مفكر فيه بعد، إنه غير مفكر فيه لكنه يبقى إمكانية للمجيء. إنه، بالأحرى، دائرة ترسم ذلك الصباح الباكر المشرق في اليوم الذي هو قبل اليوم السابق صعوداً نحو الصباح الذي لم يحل أو يأت بعد، وهذه الدائرة ليست بعد-ليست بعد أو ليست قائمة بالفعل -دائرة الميتافيزيقي الأوروبي، أو الأيمان بالأخرويات، أو المسيحيات، أو كل ضروب سفر الرؤيا. أنا لم أقل قط: إن التوهج شيء آخر أو مناقض من ثم للظواهر الروحية

أو التنفس الروحي، بل قلت: إنه على أساس هذا التوهج يمكن للمرء أن يفكر في الروح والنفس (spiritus,pneuma) على حد سواء، أو، هذا موقفي منذ أن ألححت بإصرار على كلمة «الروح» (ruah) بالمعنى العبري ...إلخ. فقد قلت، ببساطة، إن الروح (Geist) هي ليست أول كل هذا، أو الآخر».

إن هذا الانسحاب (retraite) لهايدغر، والذي نعتبره أمراً عادياً، ونموذجياً، متكرراً، والذي يؤشر نفسه بوضوح في نصه، هو، بالأحرى، يمثِّل أحداً أو واحداً من طريقي العبور الذي ذكرته قبل لحظة، والذي يدير زمام المغامرة إلى حد بعيد - إن كلمة العبور هنا هي ليست كلمة محايدة- لاستدعاء صيغة العبور، العبور الذي تحت سلطته يمكن للمرء أن يترك مفهوم «الوجود» أو «الله» يعاني[1]. إن انسحاب هايدغر في هذا العبور، سيكون واحدة من خطوتين، أو على الأصح (plutôt) الخطوة التي تصبو إلى ماهو أكثر تبكيراً وإشراقاً («Ie «plus tôt). إنها تقود لتصنع قوة تكرار هذا التفكير في ذلك التراجع أو التقدم نحو ماهو أكثر أصالة، قبل الأساس الأصلي، هذا التفكير الذي فقط يتأمل أكثر من أنواع التفكير الأخرى (qui ne pense plus)، وعليه يفكر بطريقة أفضل، حين لايفكر بشيء أكثر من (rein.. de plus)، لاشيء أكثر من وفي أي حالة، لايفكر في أي مضمون عدا ما هو موجود فعلاً هناك في الواقع الملموس، حتى وإن كان وعداً للمستقبل، قابعاً في إرث الميتافيزيقات أو التراثات الأخرى-دعنا نقول هنا إرث التراثات الدينية على وجه الحصر- وبشكل أكثر عمومية، في هذا العالم،

(1) انظر: المصدر اللاحق «Comment ne pas parler»

وتحديداً في عام (1935)، حين يقول هايدغر إن «هذا العالم هو دائماً عالم روحي». ولكن إذا ما حاول الواحد أن يلوم أو يطرح اعتراضاً ضد قول هايدغر هذا، إذا ما أراد أن يقول له هذا التكرار لايضيف، أويخترع، أو يكتشف شيئاً مهماً يذكر بالحقيقة، وأنه ليس إلا تكراراً مجوفاً فحسب، يمارس بواسطة التجربة، والتي هي، كل في كل، الحقيقة كذاكرة والذاكرة كوعد، حادثة الوعد التي تحدث بالفعل، فإن هايدغر، وأنا أتخيل، سوف يجيبه: «إن ما تناديه أو تسميه بطريق التكرار الذي لم يضف أي شيء جديد (ولكن انتظر، ماهو الشي الذي تود إضافته؟ هل تعتقد إن ما نعثر عليه في ذاكرتنا بالفعل، وما نعثر عليه في قاع هاوية ذاكرتنا التي لايسبر غورها، هو أمر ليس كافياً بالنسبة لك؟)، هو، في الواقع، التفكير في مجيء هذا الصباح الباكر المشرق، في حين أن التقدم نحو إمكانية ما تعتقد أنك تميّزه وتدركه جيداً، يتجه نحو ما هو تماماً شيء آخر مختلف عن ما أنت تفكر به وتميزه. إنه، في الواقع، ليس مضموناً جديداً. ولكنه دخول في عملية التفكير، دخول إلى حقل الإمكانية الميتافيزيقية أو الإمكانية الروحية (pneumato) الدينية، والتي تنفتح داخل شيء آخر تماماً مختلف عن طبيعة الإمكانية التي تصنع الممكن وتحوله إلى واقع. إن هذا يفسر لماذا-بدون إبداء معارضتي إلى ذلك الذي أحاول التفكير فيه كإمكانية صباح أكثر إشراقاً ونوراً، وبدون حتى استخدام كلمات أخرى مختلفة عن تلك الكلمات الحاضرة والمستخدمة في التراث- أحاول أن أتتبع طريق التكرار الذي سوف يجتاز ويصل بي مؤكداً إلى طريق آخر مختلف تماماً عن الطرق المألوفة. طريق مختلف تماماً عن الآخر، حيث يعلن بوضوح عن ذاته

في تكرار هو الأكثر صرامة. هذا التكرار هو أيضاً، في الواقع، أكثر تقلباً وأكثر غموضاً إنه أمر لا يسبر غوره».

«نعم، وبدقة أكثر»، سوف يجيب محاوريه (محاوري هايدغر)، من ثم، بالأمرالتالي: «إن ذلك فقط ما كنّا قد قلناه، في عبور واجتياز الطرق ذاتها، وهذه الطرق هي في الواقع متساوية ولكن بطريقة أخرى هي دائرية. نحن نحتكم لهذا الطريق الآخر المختلف تماماً والذي نريد أن نسلكه من خلال ذاكرة الوعد أو وعد الذاكرة. تلك الحقيقة، التي نقولها دائماً، ونسمعها، ونجرِّب ونحاول أن نجعلها مسموعة. إن سوء الفهم الواضح بيننا ياسيد هايدغر هو أنك تسمعنا أفضل من أن تفكر أو تدّعي التفكير فيما نقول. على أية حال، ليس هنالك سوء فهم في الجزء المتعلق بنا، من الآن فصاعداً، فإنه يكفي الاحتفاظ بالإصغاء إلى الكلام، وليست مقاطعة-الكلام بين الشاعر وأنت، والذي يعني فقط بقدر ما يكون الكلام بينك وبيننا-هذا الحوار (Zwiesprache). إنه يكفي عدم مقاطعة تلك الندوة، حتى حين يكون الوقت متاخراً بالفعل. أخيراً، أود القول: إن «الروح» تحتفظ بمراقبة الرجوع (en revenant) وكشبح، دائماً، سوف تنجز الأمر المتبقي. تنجزه من خلال طريق التوهج أو الرماد، ولكن تنجزه كآخر مختلف تماماً، كشيء متعذر اجتنابه».

انتهى

المحتويات

«إن كتاب جاك دريدا «في الروح، هايدغر والسؤال»، يمثل واحداً من أهم الاعمال التي صدرت في العالم الغربي على امتداد النصف الأخير من القرن العشرين ومقتبل القرن الواحد والعشرين. وكان صدوره بالفرنسية في أواخر عام (1987) في وقت كان الحوار والنقاش في أروقة الجامعات الأوروبية وأميركا يدور حول مواقف هايدغر الفكرية، وهل تحمل نوعاً من أنواع الاتساق مع مشروعه المهم لتقويض الانطولوجيا؟. ومن هنا يمكن النظر إلى هذا الكتاب على أنه شاهد حي على فلسفة هايدغر والتحولات التي أصابتها من جراء العاصفة الرهيبة التي كانت تترك آثارها على أوروبا بشكل عام وعلى ألمانيا بشكل خاص.

يحاول دريدا في هذا الكتاب أن يؤكد الأمر اللاحق وهو أن هايدغر لم يسأل نفسه مطلقاً السؤال التالي: «ماهي الروح؟» أو على الأقل، لم يفعل ذلك تحت أي صيغة من صيغ التساؤل، وحتى تحت أي نمط من أنماط تطورات مسارات الأسئلة الكبرى اللاحقة في فلسفته، على سبيل المثال: «لماذا كان هنالك وجود بدلاً من العدم؟» و«ما هو الوجود؟» و«ما هي التكنولوجيا؟» و«بماذا يُدعى التفكير؟». بعبارة أخرى، إن هايدغر - على حد تعبير دريدا - لم يجعل من «سؤال الروح» واحداً من أقطاب الأسئلة الكبرى والتي تعرض من خلاله الميتافيزيقا «سؤال الوجود». ولتأييد حجته في هذا الجانب يقول دريدا: إن مجمل النقاشات والحورات التي دارت خلال كتاب هايدغر «مدخل إلى الميتافيزيقيا»: عن «الوجود والصيرورة»، و«الوجود والتمظهر»، و«الوجود والتفكير»، و«الوجود والواجب»، و«الوجود والقيمة» لم تتطرق إلى سؤال الروح إطلاقاً أو حتى على الأقل لم تمسه مساً خفيفاً».

عماد نبيل


ISBN 978-9953-71-888-0